

اصول فقہ کی معروف کتاب کی  
آسان فہم اردو شرح

# اطیب الخوارِی فی شرح أصول الشَّارِی

شرح

شرح موطا امام محمد

محقق اسلام آباد فتح رافضیت

رحمۃ اللہ علیہ

علامہ محمد سعید علی نقشبندی

بانی جامعہ سولیہ شیرازیہ بلاک گنج لاہور

ترتیب جدید مع اضافت

مفسر قرآن علامہ طوقاری

محمد طیب نقشبندی

مرکز الاویس داتا گراما کیٹ لاہور

0321-4298570

مکتبہ بھرون القرآن





اصول فقہ کی معروف کتاب کی آسان فہم اردو شرح

# اَطِيبُ الْحَوَاشِي فِي شَرْحِ اُصُولِ الشَّاشِي

شرح  
شراح موطا امام محمد  
محقق اسلام قاری رافضیت  
علامہ محمد سید علی نقشبندی  
بانی جامعہ سولیم شیرازیہ بدلاک گنج لاہور

ترتیب جدید اضافت  
مُفِیْرَاقَانِ عَلَاطِفِ قَارِی  
مُحَمَّد طَیْبِ نَقِشْبَنَدِی

ناشر: مکتبہ بھرن القرآن



مرکز الاولیٰین داتا دیکر مارکیٹ لاہور 0321-4298570



جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

نام کتب: اطیب الخواشی فی شرح اصول الشاشی  
شارح: محقق اسلام و شیخ الحدیث علامہ محمد علی نقشبندی رحمۃ اللہ علیہ  
ترتیب جدید: مفسر قرآن، علامہ قاری محمد طیب نقشبندی  
طبع اول: رمضان المبارک 1436ھ بمطابق جولائی 2014ء  
صفحات: 384  
با اہتمام: محمد نعمان رضا

ملنے کے پتے:

مکتبہ دار النور : دربار مارکیٹ لاہور  
مکتبہ غوثیہ : پرانی سبزی منڈی کراچی  
اسلامک بک کارپوریشن : کمیٹی چوک روالپنڈی  
مکتبہ فیضان مدینہ: مدینہ ٹاؤن سردار آباد (فیصل آباد)

**Find us in uk**

**Uk Branch :Jmia Rasooli a Islamic Center**

**250 Upper Chorlton Road Old Trafford Manchester M160BL**

**Mob: 0778688834**



# فہرست مضامین

## اطیب الحواشی شرح اصول الشاشی

صفحہ	عنوان
۹	البحث الاول فی کتاب اللہ
۹	فصل خاص اور عام میں
۲۷	فصل مطلق اور مقید میں
۳۸	فصل مشترک اور موصول
۴۵	فصل حقیقت اور مجاز میں
۵۸	فصل استعارہ کیسے ہو سکتا ہے، کیسے نہیں
۶۵	فصل صریح اور کنایہ میں
۷۰	فصل باہم متقابل الفاظ میں
۷۵	فصل ان صورتوں کے متعلق جن میں الفاظ کی حقیقت چھوڑ دی جاتی ہے
۹۸	فصل نصوص کے متعلقات کے بیان میں
۱۱۵	فصل امر کے متعلق
۱۲۱	فصل کسی فعل کا امر تکرار نہیں چاہتا
۱۲۷	فصل مامور بہ کی دو قسمیں ہیں
۱۳۵	فصل کسی فعل کا امر دلالت کرتا ہے وہ اچھا عمل ہے
۱۴۲	فصل امر کے بموجب واجب کی دو قسمیں ہیں، اداء اور قضاء
۱۵۷	فصل نہی کے متعلق
۱۶۹	فصل نصوص کی مراد معلوم کرنے کا طریقہ
۱۸۳	فصل دارحروف کے بیان میں
۱۹۰	فصل فاء تعقیب مع الوصل کے لیے آتی ہے
۱۹۷	فصل ثم تراخی کے لئے ہے



۱۹۸	فصل بل غلط کے تذراک کے لئے آتا ہے
۲۰۳	فصل لکن نفی کے بعد استدراک کے لئے آتا ہے
۲۰۷	فصل اؤ دو چیزوں میں سے کسی ایک کے مراد ہونے پر دال ہے
۲۱۵	فصل حتی انتہایان کرنے کے لئے ہے
۲۱۹	فصل الی مقصود کی انتہایان کرنے کے لئے ہے
۲۲۰	فصل کلمہ علی کسی پر حکم لازم کرنے کے لئے ہے
۲۲۵	فصل کلمہ فی ظرف کا معنی دیتا ہے
۲۳۲	فصل باء ملانے کے لئے ہے
۲۳۳	فصل بیان کے طریقوں کے متعلق
۲۵۸	اجمۃ الثانی فی سیرۃ رسول اللہ ﷺ
۲۵۸	فصل حدیث کی اقسام کے متعلق
۲۷۱	فصل خبر واحد چار مقامات پر حجت بن سکتی ہے
۲۷۸	اجمۃ الثانی فی الاجماع
۲۷۸	فصل رسول کریم ﷺ کے وصال کے بعد اس امت کا اجماع حجت ہے
۲۸۰	فصل اجماع کی ایک اور قسم فرق کا قائل نہ ہونا ہے
۲۸۸	فصل مجتہد پر واجب ہے کہ کسی نئے حادثہ کا حکم کتاب اللہ سے طلب کرے
۲۹۷	اجمۃ الرابع فی القیاس
۳۰۰	فصل قیاس کے درست ہونے کی پانچ شرطیں ہیں
۳۱۱	فصل قیاس شرعی نام ہے غیر منصوص علیہ میں حکم مرتب کرنا
۳۲۵	فصل قیاس پر وارد ہونے والے اعتراضات آٹھ قسم کے ہوتے ہیں
۳۳۹	فصل حکم اپنے سبب سے صر رکھتا ہے
۳۵۸	فصل موانع کی چار اقسام ہیں
۳۵۸	فصل فرض کا لغوی معنی اندازہ کرنا ہے
۳۶۵	فصل عزیمت کا معنی
۳۶۶	فصل بلا دلیل استدلال کی اقسام



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## پیش لفظ از مترجم

یہ شرح کیسے لکھی گئی

۱۴۱۲ھ ہجری میں میرے والد گرامی قبلہ شیخ الحدیث علامہ مولانا محمد علی بانی جامعہ  
رسولہ شیرازیہ بلال گنج لاہور فیملی کے اکثر افراد کے ساتھ رمضان المبارک میں زیارت حرمین شریفین  
کے لیے تشریف لے گئے۔ حاضری سرکارِ عظم رحمۃ اللہ علیہ اور ادائیگی عمرہ شریف کے بعد فیملی  
کے اکثر افراد نے حج شریف تک رُک جانے کا فیصلہ کر لیا۔ دورانِ سفر والد گرامی اپنی منجھلی بیٹی  
کو ساتھ ساتھ کتب درسی پڑھا رہے تھے۔ ان دنوں اصولِ اشاشی زیر تدریس تھی۔ قبلہ  
والد گرامی نے مکہ مکرمہ شہر امن میں حج شریف تک اقامت کو غنیمتِ فرصت جانتے  
ہوئے اصولِ اشاشی کی تدریس کے ساتھ ساتھ اردو میں اس کا خلاصہ لکھنا بھی شروع کر دیا۔  
چونکہ وہاں دیگر تمام تعلیمی و تبلیغی مشاغل یکسر موقوف تھے، اس لیے صرف ایک ماہ اور  
چند دنوں میں ۱۶ ذی قعدہ ۱۴۱۲ھ کو پوری اصولِ اشاشی کی اردو شرح تیار ہو گئی۔  
یہ کتنا حسن اتفاق ہے کہ درسیات میں اصول فقہ کی دوسری کتاب نور الانوار  
شرح المنار بھی جو اصولِ اشاشی کے بعد پڑھائی جاتی ہے حضرت ملا جیون رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ  
نے زیارت حرمین شریفین کے موقع پر وہاں کے علماء کے اصرار کے تحت مدینہ طیبہ اور مکہ مکرمہ  
کی مقدس فضاؤں میں بیٹھ کر تحریر فرمائی تھی اور اس میں شک نہیں کہ جن کتب کی ابتداء یا  
انتہا یا ان کی اول تا آخر تکمیل ان مقدس شہروں میں کی جاتے جہاں کی معطر فضاؤں میں  
آج بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خوشبو بدن رچی بسی ہے ان کی برکات کا اپنا ایک عالم ہے۔



قرآن کریم کے بعد اصح الکتاب بخاری شریف کی مشرق و مغرب کیساں قبولیت کے اسرار میں سے ایک سر یہ بھی ہے۔

یہ میری خوش بختی تھی کہ جب مجھے اکثر فیملی کے حج پر آنے کا پتہ چلا تو میں نے بھی انگلینڈ سے رخصت سفر باندھ لیا اور مکہ مکرمہ میں آکر عمرہ شریف ادا کر کے والد صاحب قبلہ کی خدمت اقدس میں حاضر ہو گیا۔ والد صاحب نے مجھے حکم فرمایا کہ جب میں انگلینڈ واپس جاؤں تو ان کی تحریر کردہ شرح کا مسودہ ساتھ لے جاؤں اور اسے دوبارہ صاف ستھر کر کے رکھوں اور چونکہ یہ شرح سفر کے عالم میں لکھی گئی ہے اور لکھتے وقت اصولِ اشاشی کے سوا کوئی اور کتاب میسر نہ تھی اس لیے اگر کہیں اضافے کی ضرورت محسوس ہو تو وہ نور الانوار وغیرہ سے دیکھ لوں۔ والد حضور مدظلہ میرے نہ صرف والد ہیں میرے استاد و مرشد بھی ہیں۔ میں نے درس نظامی مکمل انہیں سے پڑھا ہے اور ان سے ذکرِ الہی اور شب بیداری کی طریقہ بھی حاصل کیا ہے۔ اس لیے اپنی بے بضاعتی و کم علمی کے باوجود میں نے تعمیلِ حکم کی حامی بھر لی۔ حج سے فارغ ہو کر میں فیملی کے ساتھ چند روز کے لیے پاکستان گیا وہاں سے واپسی پر مسودہ ساتھ لے کر انگلینڈ چلا آیا۔ مگر ایک عرصہ تک اس کام کو ہاتھ لگانے کی ہمت نہ ہوتی۔ بالآخر والد صاحب کے تادیبی و تربیتی حکم پر قلم اٹھانا پڑا۔ میں اس وقت ختم نبوت پر کچھ کام کر رہا تھا۔ وہ میں نے وہیں چھوڑ کر یہ کام شروع کر دیا اور اس وقت یہ کتاب جس شکل و صورت میں آپ کے سامنے ہے یہ والدِ گرامی ہی کے حکم، توجہ، دُعا اور تربیت کا ثمر ہے۔ ورنہ بقول شاعر۔

نغمہ کجا و من کجا سازِ سخن بہانہ ایست

سوئے قطارِ من کشم ناقہ بے زمام را

اس کتاب کو طلباءِ درس نظامی کے لیے مفید تر بنانے کی خاطر مجھے تین اُمور کا اضافہ کرنا پڑا۔

۱۔ پہلے اصولِ اشاشی کا عربی متن ساتھ ساتھ لکھا اور مبتدی طلباء کی سہولت کے لیے



اس پر مکمل اعراب ڈالا ہے۔ چونکہ اصولِ اشاشی اصول کی اولین درسی کتاب ہے اور ابتدائی طلباء کے لیے بدون اعراب عربی متن کا سمجھنا تو درکنار پڑھنا بھی مشکل ہوتا ہے، اس لیے اعراب لکھنے کا کام جو بڑی دیدہ ریزی و دماغ سوزی کا متقاضی ہے، کرنا پڑا۔

۲۔ عربی متن کے ساتھ اس کا سلیس با محاورہ اور رواں ترجمہ بھی لکھ دیا اور جگہ جگہ قوسین میں مشکل الفاظ کی وضاحت کر دی تاکہ طلباء ترجمے ہی سے آسانی کے ساتھ نفسِ مفہوم سمجھ جائیں، کہ جب تک عربی متن کا نفسِ معنی طالبِ علم کے ذہن میں نہ بیٹھے وہ مسئلے کی نوعیت سمجھ ہی نہیں سکتا، مروجہ درسِ نظامی کی ہی تو بڑی مشکل ہے۔

۳۔ پھر اسی ترجمہ پر والدِ صاحب قبلہ کی لکھی ہوئی شرح کو بطور حواشی یوں چڑھایا کہ اس کا کوئی حصہ چھوٹنے نہ پائے اور صرف شرح نقل کر دینے پر اکتفا نہ کیا۔ بلکہ زیر بحث آنے والی آیاتِ قرآنیہ کے تحت تفسیرات خصوصاً حنفی مفسرین کی تفاسیر پر بھی نظر ڈالی اور اگر اہم نکتہ ملا تو اسے نقل کر دیا۔ یونہی اصولِ اشاشی میں مصنف نے جن احادیث سے استدلال کیا ہے انہیں اصل کتبِ حدیث سے تلاش کر کے مکمل حوالہ جات کے ساتھ لکھا۔ اس لیے کہ جیسے دیگر اصحابِ متون کا طریقہ ہے کہ وہ احادیث کا حوالہ نہیں لکھتے، صاحبِ اصولِ اشاشی نے بھی صرف احادیث بلکہ حدیث میں سے مقصد کے ساتھ تعلق رکھنے والے حصے ہی کے لکھنے پر اکتفا فرمایا ہے۔ شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ جس وقت یہ کتب لکھی گئیں اس وقت فقہی موقف کے حامی اور مخالف سب علماء ان احادیث کو ان کے ماخذ سمیت جانتے تھے۔ اس لیے حوالہ جات لکھنے کی ضرورت نہ تھی۔

اگر میں خود کو والدِ صاحب کی لکھی شرح، صاف ستھری کر کے نقل کرتے تک محدود رکھتا تو یہ کام ایک ماہ سے زائد کا نہ تھا مگر مذکورہ بالا اضافات کی وجہ سے کام کی نوعیت یکسر تبدیل ہو گئی اور محنت بہت زیادہ بڑھ گئی۔ بہر حال یہ کتاب یکم ربیع الاول ۱۴۱۶ھ سے شروع ہو کر ۲۷ جمادی الاول ۱۴۱۶ھ بمطابق ۲۳ اکتوبر ۱۹۹۵ء بروز پیر پانچ بجے کو پہنچی۔



قریباً تین ماہ صرف ہوتے۔ کوشش یہ کی گئی ہے کہ مسائل سمجھنے میں طلباء کو زیادہ سے زیادہ مدد بہم پہنچائی جائے اور ان کے لیے یہ کتاب مفید سے مفید تر ثابت ہو۔ اب ہمیں اس میں کتنی کامیابی ہوتی ہے اس کا فیصلہ تو قارئین ہی کر سکیں گے۔

### أصول الشاشی اور اس کے مصنف کے حالات

یہ بات نہایت تعجب خیز ہے کہ اصول فقہ پر لکھی جانے والی اس اعلیٰ پایہ کتاب کا مصنف جس کی جلالت علمی کے لیے اس کی کتاب ہی بہت بڑی سند ہے۔ گوشہ گمنامی میں ڈال دیا گیا اور اس کے نام تک میں اختلاف ہے کشف الظنون میں صاحب اصول الشاشی کے متعلق صرف یہ لکھا ہے۔

ذكر صاحب الكشف ان نظام الدين الشاشي صنف هذا الكتاب حين كان سنه خمسين عاماً فسماه الخمسين. صاحب كشف الظنون نے لکھا ہے کہ نظام الدین شاشی نے یہ کتاب اس وقت لکھی جب ان کی عمر پچاس برس تھی۔ اس لیے انھوں نے اس کا نام ”الخمسین“ رکھ دیا۔ الفوائد البھیة صفحہ ۲۴۲ مولانا عبدالحی لکھنوی۔

بعض لوگوں نے مصنف کا نام اسحاق بن ابراہیم بھی لکھا ہے اور اکتفاء القنوع بما هو مطبوع میں ہے الشاشی ملقب بقفال، مگر اکثریت کی رائے میں مصنف کا نام نظام الدین ہی ہے۔

ملا کا تب چلپی نے اس کو الخمسین کہنے کی دو وجوہ بیان کی ہیں ایک تو یہ کہ مصنف کی عمر اس وقت پچاس برس تھی اور بعض کے نزدیک یہ وجہ ہے کہ پچاس دن میں یہ کتاب لکھی گئی۔

پاکستان ملتان سے چھپی ہوئی اصول الشاشی کے ٹائٹل پر لکھا ہے۔

قال السمعانی ان الشاشی نسبة الى شاش مدينة وراء نهر

سیدھون من ثغور الترك۔

سمعانی کہتے ہیں، شاشی حدود ترک میں سے نہر سجون کے پرے ایک بستی "شاش" کی طرف نسبت ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ علاقہ ترک میں بستی شاش سے تعلق رکھنے والے علامہ نظام الدین شاشی حنفی نے مسلک احناف پر اصول فقہ مرتب کیے اور کتاب نام الخمین رکھا تاہم بعد میں مصنف کی طرف نسبت کرتے ہوئے اسے اصول الشاشی ہی کہا جانے لگا۔ اس کتاب کی افادیت دیکھنے سے تعلق رکھتی ہے مصنف نے ہر قاعدے اور ضابطے کی جہاں قرآن وحدیث سے مثالیں پیش کی ہیں وہاں روزمرہ کے معاملات میں سے بھی مثالیں اٹھاتی ہیں اور معمول کے مطابق بولے جانے والے محاورات میں سے تمثیلات پیدا کی ہیں، اور یہ بڑی عمدہ کوشش ہے۔ اللہ تعالیٰ مصنف کو اس کوشش پر اجر عظیم عطا فرمائے، احقر محمد طیب غفرلہ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

❁ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَعْلَى مَنَزِلَةِ الْمُؤْمِنِينَ بِكَرِيمِ

خَطَابِهِ وَرَفَعَ دَرَجَةَ الْعُلَمَاءِ بِمَعَانِي كِتَابِهِ وَخَصَّ

الْمُسْتَنْبِطِينَ مِنْهُمْ بِمَزِيدِ الْإِصَابَةِ وَثَوَابِهِ وَالصَّلَاةَ

عَلَى النَّبِيِّ وَأَصْحَابِهِ وَالسَّلَامُ عَلَى أَبِي حَنِيفَةَ وَأَحْبَابِهِ۔

اللہ کے لیے سب تعریف ہے جس نے اپنے کریمانہ خطاب اہل ایمان کا مرتبہ اونچا کیا اور اپنی کتاب کے معانی (سمجھنے کی وجہ) سے علماء کا درجہ (مزید) بلند کیا اور ان میں سے مجتہدین کو حق تک پہنچنے اور اس کا ثواب (حاصل کرنے) کے ساتھ خصوصی اعزاز عطا فرمایا۔

۱۔ کریم کثیر خیر و برکت والی چیز کو کہتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ اللہ نے اہل ایمان کو بڑی برکتوں والے احکامات عطا فرما کر بلند مرتبہ عطا فرمایا۔

۲۔ مُصَنَّف رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى اللہ کے مقبول بندوں کے تین طبقات ذکر کیے ہیں۔

۱۔ عام اہل ایمان۔ انھیں اللہ نے دولتِ ایمان و توفیقِ عمل صالح کا اعزاز دیا۔

۲۔ پھر علماء کا مرتبہ عام اہل ایمان سے اونچا کیا، کیونکہ وہ کتاب اللہ کے مطالبِ معانی سے واقفیت رکھتے

ہیں اور حدیث میں ہے کہ عابد کی شبِ بیداری سے عالم کی نیند افضل ہے۔

۳۔ پھر مجتہدین کو علماء سے برتر مقام بخشا کہ وہ قرآن و حدیث کے معانی و مطالب میں غور کے اشارۃ

النص اور دلالت النص کے ذریعے مسائل کا استنباط کر لیتے ہیں اور ان کا ثواب علماء سے بڑھ جاتا ہے عالم

اگر صحیح مسئلہ بیان کرے تو ثواب پائے گا غلط بیان کرے تو گناہ، مگر مجتہد اپنے اجتہاد میں حق بات تک

پہنچ جائے تو اس کے لیے دو نیکیاں ہیں اور خطا کرے تو بھی ایک نیکی ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے

فرمایا۔ حاکم جب اجتہاد سے حکم بیان کرے اور حق بات کہے تو اس کے لیے دو ہر ثواب ہے اور خطا

کرے تو ایک نیکی کا ثواب (بخاری کتاب الاعتصام اور مُسْلِم کتاب الاقصیۃ عن عمر بن العاصؓ) اور نبی اکرم

اور دُرُودِ ہونہی اکرم ﷺ اور آپ کے اصحاب پر اور سلامتی ہو امام ابو حنیفہؒ اور ان کے احباب پر۔

❁ وَبَعْدَ فَاِنَّ اَصُوْلَ الْفِقْهِ اَذْبَعَةُ - كِتَابُ اللَّهِ وَسُنَّةُ رَسُوْلِهِ وَاجْمَاعُ الْأُمَّةِ وَالْقِيَاسُ - فَلَا بُدَّ مِنَ الْبَحْثِ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الْأَقْسَامِ لِيُعْلَمَ بِذَلِكَ طَرِيقُ تَخْرِيجِ الْأَحْكَامِ -

اور حمد و صلوات کے بعد فقہ کے اصول چار ہیں۔ ۱۔ اللہ کی کتاب۔ ۲۔ اس

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: — صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی ہے۔ اِخْتِلَافُ أُمَّتِي رَحْمَةٌ - میری امت کا اجتہاد میں (اختلاف رحمت ہے)۔ (کنز العمال)

۱۔ اللہ کی حمد کے بعد نبی اکرم ﷺ پر دُرُود شریف اس لیے ذکر کیا گیا کہ اللہ اپنی حمد پر اپنے حبیب کریم کے دُرُود کے بغیر راضی نہیں ہوتا۔ اسی لیے نماز جنازہ میں حمد کے بعد دُرُود شریف رکھا گیا ہے۔ اور اس لیے بھی کہ رسول کریم ﷺ فرماتے ہیں: اللہ نے مجھے کئی کرامات نازل ہے۔ ایک ان میں سے یہ کہ جہاں اللہ کا ذکر ہوتا ہے وہاں میرا بھی ذکر کیا جاتا ہے۔ (جیسے کلمہ اذان، نماز وغیرہ)

۲۔ یاد رہے انبیاء پر ابتداءً اور مستقلاً صلوٰۃ و سلام کا جمع کرنا جائز نہیں۔ البتہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ذکر کے بعد انبیاء کا ذکر کیا جاتے تو ان پر بھی بالتبع صلوٰۃ و سلام دونوں جمع کیے جاسکتے ہیں۔ جمہور کا یہی مسلک ہے۔ لہذا الصلوٰۃ والسلام علی النبی واصحابہ و ابی حنیفہ واحبابہ کہا جاتے تو جائز ہے اور الصلوٰۃ والسلام علی ابی حنیفہ کہا جاتے تو ناجائز۔ اور یہاں تو مصنف نے صرف السلام علی ابی حنیفہ کہا ہے نہ کہ الصلوٰۃ والسلام علی ابی حنیفہ۔ اس لیے اس کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں۔ قرآن میں ہے۔ والسلام علی من اتبع الهدی یا السلام علیکم کہا جاتا ہے۔

۳۔ یاد رہے۔ قرآن، حدیث اور اجماع اُمت، یہ جیسے فقہ کے اصول ہیں۔ دین کے بھی اصول ہیں جبکہ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



کے رسول ﷺ کی سنت - ۳۔ امت کا اجماع - ۴۔ قیاس - تو ضروری ہے کہ ان چار میں سے ہر ایک کے متعلق بحث کی جائے تاکہ اس طرح احکام مستنبط کرنے کا طریقہ معلوم ہو جائے۔

بقیہ عاشرہ گذشتہ صفحہ: — یہاں اصول کی فقہ کی طرف اضافت ہو کہ اضافت لامی ہے تخصیص چاہتی ہے جس سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ شاید یہ صرف فقہ ہی کے اصول ہیں۔ دین کے نہیں، اگر مصنف یہاں ”اصول الدین“ کہہ دیتا تو زیادہ بہتر تھا۔ اس طرح یہ وہم پیدا نہ ہوتا۔ کیونکہ دین فقہ کو بھی شامل ہے مگر مصنف نے ”اصول الفقہ“ اس لیے کہا ہے کہ اس وقت ان سے ان کے اصول فقہ ہونے کی حیثیت سے بحث ہو رہی ہے۔

# البحث الاول

❁ فی کتاب اللہ تعالیٰ فصل فی الخاص والعام فالخاص لفظٌ وُضِعَ لِمَعْنَى مَعْلُومٍ أَوْ لِمُسَمًّى مَعْلُومٍ عَلَى الْإِنْفِرَادِ كَقَوْلِنَا فِي تَخْصِيصِ الْفَرْدِ فَرْدًا وَفِي تَخْصِيصِ النَّوعِ رَجُلٌ وَفِي تَخْصِيصِ الْجِنْسِ إِنْسَانٌ۔

## پہلی بحث

کتاب اللہ کے متعلق ہے۔ فصل (خاص اور عام کے متعلق) تو خاص وہ لفظ ہے جو مخصوص ذات پر دلالت کرنے کے لیے وضع کیا گیا ہو جیسے کسی فرد کو خاص کرنے کے لیے ہم (مثلاً) ”زید“ بولتے ہیں اور کسی نوع کی تخصیص کے لیے ”رجل“ اور جنس کی تخصیص کے لیے ”انسان“ بولتے ہیں۔

۱۔ خاص اور عام دونوں کو ایک فصل میں اس لیے جمع کیا گیا ہے کہ یہ دونوں مشترک اور مؤول کے مقابلہ میں ہیں کیونکہ لفظ کی تقسیم یوں کی گئی ہے کہ لفظ کا معنی ایک ہو گا یا کثیر۔ ایک ہونے کی صورت میں اگر وہ ایک ہی فرد پر صادق آتے تو وہ خاص ہے اور کثیر پر صادق آتے تو عام، اور اگر لفظ کے معانی کثیر ہیں تو پھر دو صورتیں ہیں۔ اگر ان میں کسی ایک معنی کو ترجیح دے کر اسے چن لیا گیا ہے تو وہ لفظ مؤول ہے ورنہ مشترک۔

۲۔ معنی اور مستثنیٰ ایک ہی چیز ہے۔ یعنی ایک مخصوص مفہوم جو ذہن میں متعین ہو۔

۳۔ مصنف نے یہاں یہ بیان فرمایا ہے کہ کسی لفظ کا خاص ہونا تین اعتبار سے ہوتا ہے یا تو وہ ایک خاص فرد پر دلالت کرتا ہو جیسے لفظ زید یا خاص نوع پر جیسے لفظ رجل (مرد) یا (بقیہ اشیا کے مورد)۔



بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ : — خاص جنس پر جیسے لفظ انسان۔

یاد رہے اصول فقہ والوں کے نزدیک لفظ انسان جنس ہے اور منطقیوں کے نزدیک نوع۔ کیونکہ اہل منطق اشیاء کی حقائق سے بحث کرتے ہیں اور اہل اصول ان کی اغراض سے چنانچہ اہل منطق کے نزدیک اگر ایک لفظ ایک ہی حقیقت والے افراد پر صادق آئے تو وہ نوع ہے اور مختلف حقائق رکھنے والے افراد پر صادق آئے تو وہ جنس ہے جو کئی انواع پر مشتمل ہوتی ہے اور اہل اصول فقہ کے نزدیک متحد الاغراض افراد پر صادق آنے والا لفظ نوع ہے اور مختلف الاغراض افراد پر صادق آنے والا لفظ جنس۔ اس لیے لفظ ”انسان“ اہل منطق کے نزدیک نوع ہے کہ اس کے تمام افراد کی حقیقت ایک ہی ہے یعنی حیوان ناطق اور اہل اصول کے نزدیک جنس ہے کہ اس کے افراد مختلف اغراض رکھتے ہیں۔ چنانچہ مرد کی غرض قاضی، حاکم، امام اور خطیب وغیرہ بننا ہے اور عورت کی تخلیق کے اغراض، گھر کی نگہداشت اور بچوں کی پرورش وغیرہ ہے۔

اس تقریر سے تخصیص کی مذکورہ بالا تینوں اقسام کی وضاحت ہوگئی تخصیص الفرد تو یہ ہے کہ لفظ ایک ہی فرد پر صادق آئے جیسے زید۔ اس میں اشتراک اور تعدد دہے ہی نہیں۔ اس کی تخصیص میں کیا شک ہے۔ تخصیص النوع یہ ہے کوئی لفظ ایک ہی طرح کی اغراض والے افراد پر صادق آئے جیسے رَجُل (مرد) جیسا کہ ابھی گذرا۔ گویا اس میں عورت کی نسبت سے تخصیص ہے اور تخصیص الجنس یہ ہے کہ کوئی لفظ ایسے افراد پر صادق آئے جن کی اغراض اگرچہ مختلف ہوں مگر جنس سب کی ایک ہو۔ جیسے انسان گویا انسان میں دیگر حیوانات گدھے، گھوڑے، بیل وغیرہ کی نسبت سے تخصیص ہے۔

اعتراض : خاص کی تعریف میں کہا گیا ہے کہ وہ ایسا لفظ ہے جو مخصوص معنی اور مسمیٰ پر دلالت کرنے کے لیے وضع کیا گیا ہو جبکہ رَجُل اور انسان تو کثیر افراد کے لیے وضع کردہ ہیں۔ تو یہ خاص کیسے بن گئے۔

جواب : رَجُل کی وضع کثیر افراد کے لیے نہیں بلکہ اس مخصوص معنی کے لیے ہے جس (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)۔



وَالْعَامُّ كُلُّ لَفْظٍ يَنْتَظَمُ جَمْعًا مِّنَ الْأَفْرَادِ إِمَّا  
لَفْظًا كَقَوْلِنَا مُسْلِمُونَ وَمُشْرِكُونَ وَإِمَّا مَعْنًا  
كَقَوْلِنَا مِّنْ وَمَا وَحُكْمُ الْخَاصِّ مِّنَ الْكِتَابِ وَجُوبُ  
الْعَمَلِ بِهِ لَا مُحَالَةٌ فَإِنْ قَابِلُهُ خَبَرُ الْوَاحِدِ أَوْ  
الْقِيَاسُ فَإِنْ أَمَكْنَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا بِدُونِ تَغْيِيرٍ  
فِي حُكْمِ الْخَاصِّ يُعْمَلُ بِهِمَا وَإِلَّا يُعْمَلُ بِالْكِتَابِ  
وَيُتْرَكُ مَا يُقَابِلُهُ۔

اور عام ہر وہ لفظ ہے جو بہت سے افراد پر مشتمل ہو۔ یا تو لفظاً مشتمل ہو جیسے  
ہم مسلمون یا مشرکون بولتے ہیں یا معنایاً جیسے لفظ مَن اور مَا۔  
اور کتاب اللہ میں سے لفظ خاص کا حکم یہ ہے کہ اس پر بہر صورت عمل لازم ہوتا  
ہے۔ اگر (بظاہر) اس کے مقابلے میں خبر واحد یا قیاس آجائے تو پھر اگر دونوں میں  
تطبیق کرنا ممکن ہو بغیر اس کے کہ خاص کے حکم میں کوئی تبدیلی کی جائے تو دونوں پر  
عمل کیا جائے گا، ورنہ کتاب پر عمل کیا جائے گا اور جو (خبر واحد یا قیاس) اس کے  
مقابل ہو اسے چھوڑ دیا جائے گا۔

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ۔ میں عورت کی نسبت سے تخصیص ہے عملاً لفظ رجل جب بھی بولا جائے گا۔  
ایک ہی فرد پر صادق آئے گا۔ اسی لیے دو مردوں کو رجُلان اور دو سے زائد کو رجَال کہا جاتا  
ہے، اسی طرح لفظ انسان کی وضع مفہوم کلی ”حیوان ناطق“ کے لیے ہے جو ایک ہی ہے۔ رجل اور  
إنسان بطریق بدل ہر رجل اور انسان پر صادق آتا ہے مگر ایک وقت میں ایک ہی رجل یا انسان  
پر ایک سے زائد پر نہیں۔

۱۔ مسلمون اور مشرکون وغیرہ تو لفظاً جمع کے صیغے ہیں۔ اس لیے اپنے تمام افراد پر مشتمل ہیں  
اور مَن وَمَا لفظاً تو جمع نہیں مگر اپنے تمام افراد پر مشتمل ہونے کی وجہ سے جمع ہی کی طرح ہیں۔  
(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)۔

❁ مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: "يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ" فَإِنَّ لَفْظَةَ الثَّلَاثَةِ خَاصٌّ فِي تَعْرِيفِ عَدَدٍ مَعْلُومٍ فَيَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ وَلَوْ حُمِلَ الْأَقْرَأُ عَلَى الْأَطْهَارِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ بِاعْتِبَارِ أَنَّ الطُّهْرَ مَذْكَرٌ دُونَ الْحَيْضِ وَقَدْ وَرَدَ الْكِتَابُ فِي الْجَمْعِ بِلَفْظِ الثَّانِيثِ دَلٌّ عَلَى أَنَّهُ جَمْعُ الْمَذْكَرِ وَهُوَ الطُّهْرُ لِيَزِمَ تَرْكَ الْعَمَلِ بِهَذَا الْخَاصِّ لِأَنَّ مَنْ حَمَلَهُ عَلَى الطُّهْرِ لَا يُوجِبُ ثَلَاثَةَ أَطْهَارٍ بَلْ طَهْرَيْنِ وَبَعْضُ الثَّالِثِ وَهُوَ الَّذِي وَقَعَ فِيهِ الطَّلَاقُ۔

اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے: "وہ (طلاق یافتہ عورتیں) خود کو تین حیضوں تک روکیں۔" (دوسرا نکاح نہ کریں۔ سورۃ بقرہ) یہاں ثلاثہ (تین) کا لفظ ایک مخصوص عدد بیان کرنے کے اعتبار سے خاص ہے تو اس پر عمل واجب ہے (تین قرؤء تک ہی عورتیں خود کم از کم روکیں اس سے کم نہیں) اگر یہاں بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ — جیسے "من فی السموات" یا "ما فی السموات" وغیرہ۔

لے مصنف نے خاص کی مثال دی ہے کہ قرآن نے فرمایا جن عورتوں کو طلاق ہو جائے وہ تین "قرؤء" تک خود کو عدت میں رکھیں۔ لفظ "ثلاثہ" تین کا معنی دیتا ہے۔ اس لیے یہ خاص ہے کہ تین سے کم یا زیادہ پر نہیں بولا جاتا تو اس پر عمل لازم ہے اور ضروری ہے کہ تین قرؤء ہی عدت ہو اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ قرؤء کا معنی حیض کیا جاتے کیونکہ سنت طریقہ یہی ہے کہ زمانہ طہر میں طلاق دی جائے تو بعد میں آنے والے تین حیض تین قرؤء طہر میں گئے، یعنی عدت اور اگر "قرؤء" سے مراد طہر لیا جائے تب یہ کہ امام شافعی کا مسلک ہے تو لفظ ثلاثہ پر عمل نہیں (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



لفظ ”قُرْوَع“ سے تین طہر (کسی عورت کے دو مرتبہ ماہواری حیض کے مابین پاکیزگی کے ایام کو طہر کہا جاتا ہے) مراد لیے جائیں جیسا کہ امام شافعی کا مذہب ہے اس استدلال کے ساتھ کہ طہر کا لفظ مذکور ہے اور حیض کا مونث اور قرآن میں جمع کا صیغہ (ثلاثہ) علت تانیث کے ساتھ آیا ہے جو اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ یہ مذکر کی جمع ہے اور وہ طہر ہے تو اس خاص (ثلاثہ) پر عمل کا ترک لازم آئے گا۔ کیونکہ جو اسے طہر پر محمول کرے وہ تین طہر (بطور عدت) واجب قرار نہیں دے سکتا۔ بلکہ دو پورے طہر اور تیسرے طہر کا کہ جس طہر میں طلاق واقع ہوتی ہے، کچھ حصہ واجب قرار دے سکتا ہے۔

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ — ہو سکتا جو کہ خاص ہے۔ اس لیے کہ زمانہ طہر میں ہی طلاق دینا طریقہ مسنونہ ہے تو جس طہر میں طلاق دی جائے گی۔ اس کا کچھ حصہ تو طلاق سے پہلے یقیناً گزر چکا ہو گا۔ اب بعد والے حصے کو عدت میں شمار کریں اور دو طہر مزید ساتھ ملائیں تو ”تین“ طہر نہ ہوتے دو اور کچھ ہوتے۔ اور شافعی کے مذہب میں ایسا ہی ہے وہ اڑھائی طہر ہی کو عدت قرار دیتے ہیں۔ اس لیے لفظ ”ثلاثہ“ پر عمل کرنے کی خاطر قُرْوَع بمعنی حیض لینا ضروری ہے۔ ورنہ مسنون طریقہ طلاق کا خلاف نص قرآن ہونا لازم آئے گا۔

۱۔ یہ امام شافعی کی دلیل ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ تین سے دس تک اسماء عدد کی تسمیہ قواعد عربیہ کے مطابق اسم عدد سے مختلف آتی ہے۔ اگر اسم عدد مذکور ہو تو تسمیہ مونث ہوگی۔ جیسے ثلاث دسوق اور اسم عدد مونث ہو تو تسمیہ مذکر جیسے ثلاثہ رجال یہاں لفظ ثلاثہ اسم عدد مونث ہے تو تسمیہ مذکر چاہیے اور وہ طہر ہے یعنی قُرْوَع بمعنی طہر چاہیے اور لفظ حیض جو مونث ہے کو ثلاثہ کی تسمیہ نہیں بنایا جاسکتا۔ مگر اس استدلال کا یہی جواب ہے کہ یہ ایک قیاس ہے۔ قیاس اگر قرآن کے لفظ خاص کے مقابل آجاتے اور دونوں میں تطبیق ممکن نہ ہو تو قیاس چھوڑ دیا جائے گا جبکہ آپ کے قیاس پر عمل کرنے سے لفظ ثلاثہ جو خاص ہے پر عمل چھوڑنا ہے۔

بلکہ حدیث مبارک میں صراحتاً حیض کے لیے لفظ قُرْوَع بولا گیا ہے چنانچہ فاطمہ بنت ابی جحشؓ (بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۲)

❁ فَيُخَذُّ عَلَىٰ هَذَا حُكْمُ الرَّجْعَةِ فِي الْحَيْضَةِ الثَّالِثَةِ  
وَزَوَالِهِ وَتَصَحُّحُ نِكَاحِ الْغَيْرِ وَابْطَالُهُ وَحُكْمُ  
الْحَبْسِ وَالْإِطْلَاقِ وَالْمُسْكِنِ وَالْإِنْفَاقِ وَالْخُلْعِ وَالطَّلَاقِ  
وَتَزْوُجُ الزَّوْجِ بِأُخْتِهَا وَأَرْبَعِ سِوَاهَا وَأَحْكَامُ الْمِيرَاثِ  
مَعَ كَثْرَةِ تَعْدَادِهَا

چنانچہ اس (اختلاف) کی بنیاد پر یہ مسائل متفرع ہوتے تیسرے حیض میں  
کا حکم (ہمارے نزدیک باقی رہنا اور شوافع کے نزدیک) اور اس کا زائل ہو جانا  
شخص کا نکاح درست ہونا اور نا درست ہونا۔ عورت کو روکنے کا اختیار اور

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ — نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں اور عرض کیا یا رسول میں استحاضہ والی عورت  
میں پاک نہیں ہوتی۔ کیا میں نماز چھوڑے رکھوں؟ آپ نے فرمایا، لَا دَرَجَةَ الصَّلَاةِ أَيَّامَ أَقْرَأُوا  
یعنی تم صرف اپنے حیض کے دنوں میں نماز چھوڑ سکتی ہو باقی دنوں میں نہیں (یعنی استحاضہ سے قبل صحابہ  
دنوں میں جتنے روز نہیں حیض آتا تھا صرف اتنے دن نماز چھوڑ سکتی ہو زیادہ نہیں) نسائی۔ ابو داؤد وارق  
اس حدیث میں حیض کے لیے اقرار کا لفظ بولا گیا ہے کیونکہ نماز حیض ہی میں چھوڑی جاتی ہے طہر میں نہیں۔  
ایک اور حدیث میں سیدہ عائشہ ام المومنین رضی اللہ عنہا روایت فرماتی ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم  
فرمایا: طَلَقُ الْأَمَةِ تَطْلِيقَتَانِ وَعَدَّتُهَا حَيْضَتَانِ یعنی لونڈی کی طلاق جس دو طلاقوں تک ہے  
اس کی عدت صرف دو حیض ہے۔ (ترمذی، ابو داؤد، دارقطنی) اس حدیث نے بھی دلالت کر دی  
عدت حیض سے شمار ہوتی ہے طہر سے نہیں۔

۱۵۔ جس طہر میں عورت کو ایک طلاق دی گئی اس کے بعد آنے والے تیسرے حیض میں ہمارے  
نزدیک رجوع جائز ہے کیونکہ عدت ابھی ختم نہیں ہوتی اور شوافع کے نزدیک جائز نہیں، کیونکہ  
اڑھائی طہر گزرنے پر ان کے نزدیک عدت ختم ہو گئی۔ اسی طرح ہمارے نزدیک تیسرے حیض میں  
کے کسی اور شخص کا نکاح باطل ہے اور شوافع کے نزدیک صحیح۔



آزاد کر دینا۔ رہائش اور خرچہ دینے کا حکم، خلع اور طلاق کا حکم۔ عورت کی بہن سے شوہر کا نکاح کرنا اور اس کے سوا چار مزید عورتوں سے نکاح کرنا اور میراث کے احکام، کہ جن کی تعداد کثیر ہے۔

❁ وَكَذَٰلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ  
فِي أَزْوَاجِهِمْ خَاصٌّ فِي التَّقْدِيرِ الشَّرْعِيِّ فَلَا يُشْرِكُ  
الْعَمَلُ بِهِ بِإِعْتِبَارِ أَنَّهُ عَقْدٌ مَالِي فَيُعْتَبَرُ بِالْعُقُودِ  
الْمَالِيَّةِ فَيَكُونُ تَقْدِيرُ الْمَالِ فِيهِ مَوْكُولًا إِلَى رَأْيِ  
الزَّوْجَيْنِ كَمَا ذَكَرَهُ الشَّافِعِيُّ۔

اسی طرح (خاص کی مثال میں) اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: ”تحقیق ہم جانتے ہیں جو ہم نے ان پر ان کی بیویوں کے لیے لازم کیا ہے“ سورۃ احزاب (لفظ آیت ۵۰ فَرَضْنَا مَہَرَکِ) شرعی تقدیر میں خاص ہے۔ تو اس پر عمل کرنا اس اعتبار سے ترک نہیں کیا جائیگا کہ نکاح چونکہ ایک مالی لین دین ہے، اس لیے اسے (دیگر) مالی معاملات کی طرح لیا جاتے اور مہر میں مال کی حد بندی میاں بیوی کی رائے پر چھوڑ دی جاتے۔ جیسا کہ امام شافعیؒ نے ذکر کیا ہے۔

۱۔ ہمارے نزدیک تیسرے حیض میں مرد بیوی کو گھر میں رہنے کا پابند کر سکتا ہے۔ شوافع کے نزدیک نہیں کر سکتا۔ ہمارے نزدیک مرد پر اس دوران بیوی کو مسکن اور دیگر نفقات دینا ضروری ہے شوافع کے نزدیک نہیں ہمارے نزدیک خلع اور طلاق جاری ہو سکتے ہیں شوافع کے نزدیک نہیں۔

۲۔ تیسرے حیض میں ہمارے نزدیک اپنی بیوی کی بہن سے نکاح جائز نہیں کیونکہ ابھی عدت ختم نہیں ہوئی نہ ہی مزید چار عورتوں سے نکاح جائز ہے۔ شوافع کے نزدیک دونوں امور جائز ہیں۔ اسی دوران شوہر کی فوتیگی سے ہمارے ہاں بیوی وارث بنے گی شوافع کے نزدیک نہیں۔

۳۔ اللہ نے صیغہ ”مَعْلَمٌ“ ”فَرَضْنَا“ ارشاد فرمایا ہے اور یہ اس امر میں خاص ہے کہ مہر کی حد بندی بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

❁ وَفَرَعَ عَلَىٰ هَذَا أَنَّ التَّخْلِيَّ لِنَفْلِ الْعِبَادَةِ أَفْضَلُ مِنَ  
الِاسْتِغَالِ بِالنِّكَاحِ وَأَبَاحَ إِبْطَالِهِ بِالطَّلَاقِ كَيْفَ مَا شَاءَ  
الزَّوْجُ مِنْ جَمِيعٍ وَتَفْرِيقٍ وَأَبَاحَ إِدْسَالِ الثَّلَاثِ  
جُمْلَةً وَاحِدَةً وَجَعَلَ عَقْدَ النِّكَاحِ قَابِلًا لِلْفُسْخِ  
بِالْخُلْعِ۔

اور امام شافعی نے اس پر یہ مسئلہ متفرع کیا کہ نفلی عبادت کے لیے گوشہ نشین ہونا  
نکاح میں مشغول ہونے سے بہتر ہے اور آپ نے جائز قرار دیا کہ شوہر جیسے بھی چاہے  
طلاق کے ساتھ نکاح فسخ کر سکتا ہے خواہ تمام طلاقیں اکٹھی دے دے یا علیحدہ علیحدہ  
دے اور آپ نے تینوں طلاقیں بیک وقت دینا بھی مباح قرار دیا اور (محض)

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ — اللہ نے خود کی ہے اور نبی اکرم ﷺ نے اس کی تشریح اس حدیث  
میں فرمادی ہے۔ وَلَا مَهْرَ دُونَ عَشْرَةِ دَرَاهِمٍ، یعنی دس درہم سے کم مہر نہیں ہو سکتا  
(بہقی جلد ہفتم کتاب النکاح صفحہ ۱۳۲) معلوم ہوا دس درہم سے کم مہر مقرر نہیں کیا جاسکتا۔ مگر امام  
شافعیؒ نے قیاس کرتے ہوئے فرمایا نکاح ایک مالی لین دین ہے کہ ملک بضع کے عوض مال دیا جاتا ہے  
اور جن طرح باقی مالی معاملات میں فریقین جس قدر کم سے کم عوض ملے کریں جائز ہونا ہے۔ مہر میں بھی  
دس درہم سے کم مقرر کیا جاسکتا ہے۔ مگر ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ ایک قیاس ہے اور  
قرآن کریم میں لفظ خاص کے مقابلہ میں اسے چھوڑ دیا جانا چاہیے اور خاص پر عمل ضروری ہے۔

۱۔ امام شافعیؒ نے چونکہ نکاح کو ایک عقد مالی تصور کیا ہے اس لیے انہوں نے اس پر چند مسائل بھی متفرع  
کیے۔ مثلاً یہ کہ نکاح چھوڑ کر نفلی عبادت کے لیے تنہائی پیکر لینا افضل ہے۔ کیونکہ نکاح ایک دینی اور  
مالی معاملہ ہے اور عبادت اس سے بہتر مگر ہم کہتے ہیں اگر ایسا ہوتا تو خود نبی ﷺ  
نکاح میں مشغول نہ ہوتے اور نہ فرماتے النکاح سننتی۔

۲۔ الخ اور نکاح کے عقد مالی ہونے کی وجہ سے امام شافعیؒ نے شوہر کے لیے بذریعہ طلاق نکاح فسخ  
بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر



خلع کے ساتھ اپنے نکاح کو قابلِ فسخ بھی قرار دیا ہے۔

❁ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: "حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَكَ"  
 خَاصٌّ فِي وُجُودِ النِّكَاحِ مِنَ الْمَرْأَةِ فَلَا يَتْرُكُ الْعَمَلُ  
 بِهِ بِمَارُوِيٍّ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيَّمَا  
 امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيَّهَا فَتَكَاحُهَا بَاطِلٌ  
 بَاطِلٌ بَاطِلٌ وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ الْخِلَافُ فِي حِلِّ الْوَطْئِ  
 وَلِزَوْجِ الْمَهْرِ وَالنَّفَقَةِ وَالسُّكْنَى وَوُقُوعِ الطَّلَاقِ  
 وَالنِّكَاحِ بَعْدَ الطَّلَاقِ الثَّلَاثِ عَلَى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ  
 قَدَّمَاءُ أَصْحَابِهِ بِخِلَافِ مَا اخْتَارَهُ الْمُتَأَخِّرُونَ  
 مِنْهُمْ -

اسی طرح (خاص کی مثال میں) اللہ رب العزت کا قول: ”یہاں تک کہ عورت  
 کسی اور شوہر سے نکاح کر لے“ (سورہ بقرہ آیت ۲۳۰) اس معاملہ میں نص ہے کہ عورت  
 اپنا نکاح خود کر سکتی ہے۔ لہذا اس حدیث کی وجہ سے اس پر عمل ترک نہیں کیا جائے  
 گا جو نبی ﷺ سے یوں مروی ہے: ”جس بھی عورت نے اپنے ولی کی اجازت  
 کے بغیر اپنا نکاح خود کر لیا اس کا نکاح باطل ہے باطل ہے باطل ہے اور اس سے

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ — کرنا ہر طرح جائز رکھا ہے خواہ ایک وقت میں تین طلاق جمع کر کے دے دے یا  
 متفرق طور پر دے، مگر ہمارے نزدیک بیک وقت تین طلاق دینا بدعت ہے اور حدیث میں اس پر تکمیر آتی ہے۔  
 ۱۔ امام شافعیؒ کے نزدیک مرد کے خلع کی رقم لیتے ہی نکاح فسخ ہو جاتا ہے جیسا کہ دیگر مالی معاملات محض رقم  
 واپس لینے سے ختم ہو جاتے ہیں۔ مگر ہمارے نزدیک مال لینے کے بعد جب تک شوہر زبان سے خلع کے  
 ساتھ نکاح کے فسخ کا اقرار نہ کرے۔

۲۔ ”حَتَّى تَنْكِحَ“ کے الفاظ قرآنی اس معاملہ میں خاص ہیں کہ عورت خود اپنا نکاح کر سکتی ہے۔  
 (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

یہ اختلاف متفرع ہوا کہ (ایسے نکاح میں) وطی حلال ہے۔ مہر لازم ہے۔ اضرابات اور رہائش دینا لازم ہے۔ طلاق واقع ہو جائے گی اور تین طلاق کے بعد (اس عورت سے دوسرے شخص کا) نکاح درست ہوگا جیسا کہ امام شافعی کے متقدمین ساتھیوں کا (بھی) یہی مسلک ہے۔ مگر متاخرین نے اس کے خلاف قول اختیار کیا ہے۔

❀ وَأَمَّا الْعَامُ فَنُوعَانِ ، عَامٌّ خُصَّ عَنْهُ الْبَعْضُ وَعَامٌّ لَمْ يُخْصَّ عَنْهُ شَيْئٌ ، فَالْعَامُّ الَّذِي لَمْ يُخْصَّ عَنْهُ شَيْئٌ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْخَاصِّ فِي حَقِّ لُزُومِ الْعَمَلِ بِهِ لَا مَحَالَةَ . وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا قُطِعَ يَدُ السَّارِقِ بَعْدَ مَا هَلَكَ الْمَسْدُوقُ عِنْدَهُ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الضَّمَانُ . لِأَنَّ الْقُطْعَ جَزَاءُ جَمِيعِ مَا اكْتَسَبَهُ السَّارِقُ فَإِنَّ كَلِمَةَ مَا يَتَنَاوَلُ جَمِيعَ مَا وَجَدَ مِنَ السَّارِقِ وَيَتَقَدَّرُ الضَّمَانُ يَكُونُ الْجَزَاءُ هُوَ الْمَجْمُوعُ وَلَا يَثْرَكُ الْعَمَلُ بِهِ بِالْقِيَاسِ عَلَى الْغَضَبِ .

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ — مگر امام شافعی نے مذکورہ حدیث سے استدلال کیا کہ ایسا نکاح باطل ہے۔ ہم کہتے ہیں یہ خبر واحد ہے۔ قرآن کے خاص کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔

۱۔ جب عورت ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح خود کرے تو ہمارے نزدیک وہ نکاح چونکہ جائز ہے۔ اس لیے اس میں وطی حلال ہوگئی۔ مہر لازم آگیا۔ رہائش اور نفقہ لازم ٹھہرا۔ اور طلاق بھی جاری ہوگی۔ مگر امام شافعی کے نزدیک ان میں سے کچھ بھی متحقق نہیں کیونکہ نکاح ہی نہیں ہوا۔

۲۔ ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرنے والی عورت سے اگر دوسرا شخص نکاح کرنا چاہے تو ہمارے نزدیک پہلے شوہر کی طرف سے تین طلاق مع عدت کا تحقق ضروری ہے اور متقدمین شوافع کا بھی۔ بنا بر احتیاط یہی مسلک رہا ہے۔ مگر متاخرین کے نزدیک تین طلاق کی ضرورت ہی نہیں کہ نکاح ہی نہیں ہوا۔



جبکہ عام کی دو قسمیں ہیں، اول وہ عام جس سے کوئی فرد خاص کر لیا جاتے (مستثنیٰ قرار دیا جاتے) دوم وہ عام جس سے کوئی فرد خاص نہ کیا گیا ہو۔ تو وہ عام جس سے کوئی چیز خاص نہ کی گئی ہو وہ اس معاملہ میں کہ اس پر عمل کرنا لازم ہے یقیناً خاص ہی کی طرح ہے۔ اسی بنیاد پر ہم کہتے ہیں کہ جب چور کا ہاتھ کاٹ دیا جاتے جبکہ چوری کردہ مال اس کے پاس سے ہلاک ہو گیا ہو تو اس کا مال کا تاوان دینا لازم نہیں ہوگا کیونکہ ہاتھ کاٹ دینا ہی چور سے سزا زدہ ہونے والی تمام تر خطا کی سزا ہے۔ اس لیے کہ (جزاءً بِمَا كَسَبَا) لفظ ”مَا“ چور سے سزا زدہ ہونے والی تمام تر خطا پر مشتمل ہے اور اگر تاوان بھی مقرر کر دیا جاتے تو پھر (ہاتھ کاٹنے اور تاوان دونوں کا) مجموعہ سزا ٹھہرے گا اور غصب پر قیاس کر کے اس (مَا کی عمومیت) پر عمل ترک

۱۔ جو عام اپنے تمام افراد پر محیط ہو اور اس کے تمام افراد پر جاری ہونے والے حکم میں سے کوئی فرد مستثنیٰ نہ کیا گیا ہو وہ اپنی قوت میں خاص کی طرح ہے۔ اس پر عمل لازم ہے اور خبر واحد یا قیاس اس کے مقابلہ میں آجاتے تو عام پر عمل کرتے مجھے خبر واحد یا قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔

۲۔ اس کی قرآن کریم میں سے ایک مثال یہ آیت مبارکہ ہے: اَلْسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا۔ چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت انکے ہاتھ کاٹ دو جو کچھ انہوں نے (گناہ) کیا ہے یہ اس کی سزا ہے۔ (سورہ مائدہ آیت ۳۸) اگر چور کا ہاتھ کاٹ دیا جاتے اور چوری کردہ مال کسی وجہ سے ہلاک ہو گیا ہو (جیسے چوری کا جانور مر گیا ہو یا کچھ اور) تو ہاتھ کاٹ لینے کے بعد مال کا تاوان لازم نہ آئے گا۔ البتہ اگر چوری کردہ مال موجود ہو تو اسکی واپسی لازم ہے۔ اس کی دلیل مذکورہ آیت میں لفظ ”مَا“ ہے جو عام ہے اور چوری اور مال کا ہلاک ہونا دونوں اس کے تحت داخل ہیں اور آیت کا مفہوم یہ ہے کہ ہاتھ کاٹنا ہی چور کی تمام خطاؤں کی سزا ہے۔ اگر یہاں تاوان بھی لازم ہو تو لفظ ”مَا“ کی عمومیت پر عمل نہیں ہو سکتا۔ پھر صرف ہاتھ کاٹنا ساری خطا کی سزا نہ ہوگی بلکہ قطع ید اور تاوان دونوں کا مجموعہ سزا پائے گا اور یہ ”مَا“ کی عمومیت کے خلاف ہے۔

نہیں کیا جاتے گا۔

❁ وَالِدَلِيلُ عَلَى أَنَّ مَا عَامَهُ مَا ذَكَرَهُ مُحَمَّدٌ: إِذَا قَالَ  
 الْمَوْلَى لِحَارِيَّتِهِ: إِنْ كَانَ مَا فِي بَطْنِكَ غُلَامًا فَأَنْتِ  
 حُرَّةٌ فَوَلَدَتْ غُلَامًا وَجَارِيَةً لَا تُعْتَقُ. وَبِشِلْهِ  
 نَقُولُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: فَأَقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ  
 فَإِنَّهُ عَامٌّ فِي جَمِيعِ مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ وَمِنْ  
 ضَرُورَتِهِ عَدَمُ تَوْقُفِ الْجَوَازِ عَلَى قِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ  
 وَجَاءَ فِي الْخَبَرِ أَنَّهُ قَالَ: لَا صَلَوةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ  
 الْكِتَابِ، فَعَمِلْنَا بِهِمَا عَلَى وَجْهِ لَا يَتَغَيَّرُ بِهِ حُكْمُ  
 الْكِتَابِ بِأَنْ نَحْمِلَ الْخَبَرَ عَلَى نَفْيِ الْكَمَالِ حَتَّى  
 يَكُونَ مَطْلُقُ الْقِرَاءَةِ فَرَضًا بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَقِرَاءَةُ  
 الْفَاتِحَةِ وَاجِبَةٌ بِحُكْمِ الْخَبَرِ۔

اور لفظ ”ما“ کے عام ہونے پر امام محمدؒ کا ذکر کردہ یہ قول (بھی) دلیل ہے  
 کہ جب آقا اپنی لونڈی سے کہے: ”جو کچھ تیرے پیٹ میں ہے اگر وہ لڑکا ہے  
 تو تو آزاد ہے“ پھر اس لونڈی نے لڑکا اور لڑکی دونوں کو ایک ساتھ جنم دیا تو وہ آزاد

۱۔ اگر کوئی شخص کسی سے کچھ مال غصب کر لے (چھین لے) اور وہ مال کسی آفت سے تباہ ہو جاتے تو  
 غاصب کو بہر حال مال کا تاوان لازم آتا ہے۔ مگر اس پر قیاس کرتے ہوئے سچوری میں مال کی ہلاکت پر جبکہ  
 قطعید کی سزا جاری ہوگئی ہو تاوان لازم نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ یہ قیاس لفظ ”ما“ کی عمومیت  
 سے ٹکراتا ہے غصب میں تو مال کی واپسی کے سوا کوئی حد شرعی مقرر ہی نہیں جبکہ سرقہ میں قطعید کو چور سے  
 سرزد ہونے والی جملہ خطاء کے لیے بطور حد مقرر کر دیا گیا ہے۔ یاد رہے اگر چور اور غاصب مال کو  
 خود ہلاک کر دیں تو بہر حال تاوان لازم ہے کیونکہ یہ ہلاک کرنا ایک نیا فعل ہے۔



نہ ہوگی۔ اسی طرح ہم اس ارشادِ باری تعالیٰ میں کہتے ہیں: فاقراً واماتیسر  
 من القرآن۔ تو جو کچھ تمہیں قرآن سے میسر آئے وہ (نماز میں) پڑھو۔ (سورہ مزمل  
 آیت ۲۰) اس آیت میں لفظ ”ماتیسر“ قرآن کریم میں سے جو کچھ بھی کسی کو پڑھنا  
 میسر ہو اس سب کو شامل ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ صرف فاتحہ پڑھنے پر نماز کا جواز  
 موقوف نہ رکھا جائے، جبکہ حدیث میں آیا ہے کہ ”قرآن کی سورۃ فاتحہ کے بغیر نماز  
 نہیں ہوتی“، تو ہم مذکورہ آیت اور اس حدیث دونوں پر عمل کرتے ہیں کہ قرآن کے  
 حکم میں تغیر لازم نہ آئے، بایں طور کہ حدیث کو ہم نفی کمال پر محمول کر لیں، تاکہ (نماز میں)  
 مطلقاً قرآن پڑھنا بحکم قرآن فرض رہے اور بحکم حدیث سورہ فاتحہ واجب قرار دی جائے۔

۱۔ وہ تب آزاد ہو سکتی تھی جب اس کے رحم میں جو کچھ تھا وہ لڑکا ہی ہوتا کیونکہ آقا نے لفظ ”ما“  
 بولنا تھا جو رحم میں موجود سب کچھ کو شامل ہے اور چونکہ وہ سب کچھ لڑکا نہ تھا اس لیے لونڈی آزاد نہ  
 ہوگی۔

۲۔ عام پر عمل واجب ہونے اور ”ما“ کی عمومیت پر قرآن کریم سے ایک اور مثال دی گئی ہے  
 کہ قرآن میں ہے۔ فاقراً واماتیسر من القرآن، یعنی نماز میں تمہیں قرآن کریم میں سے  
 جہاں سے بھی حصہ میسر آجائے اور یاد ہو وہ پڑھ لیا کرو، یہ آیت نماز کے متعلق نازل ہوئی ہے۔ اس کا  
 مفاد یہ ہے کہ نماز کی صحت صرف سورہ فاتحہ پڑھنے پر موقوف نہ رکھی جائے بلکہ جہاں سے بھی پڑھ لیا  
 جائے نماز ہو جانی چاہیے کیونکہ ماتیسر میں ”ما“ سارے قرآن کو شامل ہے جبکہ حدیث میں  
 ہے۔ لا صلوة الا بفاتحة الکتاب۔ سورۃ فاتحہ پڑھے بغیر نماز نہیں ہوتی تو ہم نے آیت  
 اور حدیث دونوں میں یوں توفیق و تطبیق کی ہے کہ آیت کا مفہوم اور اس کا حکم برقرار رہا ہے۔ وہ  
 یوں کہ مطلقاً قرآن کریم پڑھنا خواہ وہ سورہ فاتحہ ہو یا کوئی اور حصہ قرآن ہمارے نزدیک فرض ہے  
 اس سے نماز کی فرضیت ادا ہو جاتی ہے اس طرح فاقراً واماتیسر پر عمل ہو گیا اور خصوصاً سورہ  
 فاتحہ کو ہم نے نماز میں پڑھنا حدیث کی وجہ سے واجب قرار دیا اور حدیث کا معنی یہ کیا کہ سورۃ فاتحہ  
 (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

❁ وَقُلْنَا كَذَلِكَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ  
يَذْكُرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ أَنَّهُ يُوجِبُ حُرْمَةً مَثْرُوكِ  
التَّسْمِيَةِ عَامِدًا وَجَاءَ فِي الْخَبَرِ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ سُئِلَ  
عَنْ مَثْرُوكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا فَقَالَ كُلُّوهُ فَإِنَّ تَسْمِيَةَ  
اللَّهِ تَعَالَى فِي قَلْبِ كُلِّ امْرَأَةٍ مُسْلِمٍ فَلَا يُتِمُّنُ التَّوْفِيقُ  
بَيْنَهُمَا لِأَنَّهُ لَوْ ثَبَتَ الْحِلُّ بِتَرْكِهَا عَامِدًا لَثَبَتَ الْحِلُّ  
بِتَرْكِهَا نَاسِيًا فَحِينَئِذٍ يَرْتَفِعُ حُكْمُ الْكِتَابِ  
فَيُتْرَكُ الْخَبَرُ۔

اسی طرح ہم اس ارشاد باری تعالیٰ کہ: ”وہ (جانور) نہ کھاؤ جس پر (بوقت ذبح)  
اللہ کا نام نہیں لیا گیا“ (سورہ انعام آیت ۱۲۱) کے متعلق بھی یہی کہتے ہیں کہ یہ آیت اس  
جانور کی حرمت ثابت کرتی ہے جس پر عمدًا بسم اللہ نہیں پڑھی گئی۔ جبکہ حدیث میں ہے  
کہ نبی ﷺ سے اس جانور کے متعلق سوال کیا گیا جس پر جان بوجھ کر بسم اللہ نہ پڑھی  
گئی ہو۔ آپ فرمایا: ”اسے کھاؤ کیونکہ اللہ کا نام ہر مسلمان کے دل میں موجود ہے۔“  
ان دونوں کے درمیان توفیق ممکن نہیں کیونکہ اگر جان بوجھ کر بسم اللہ ترک کرنے سے بھی  
جانور کا حلال ہونا ثابت ہو گیا تو بھول کر چھوڑنے سے (بطریق اولیٰ) اس کا حلال ہونا  
ثابت ہوگا۔ اس طرح قرآن کا حکم (لَا تَأْكُلُوا) سرے سے اٹھ جائے گا اس  
لیے اس حدیث پر عمل نہیں کیا جائے گا۔

بقیہ حاشیہ گزشتہ صفحہ۔ کے بغیر نماز کامل نہیں ہوتی، جیسے حدیث میں لَاصَلْوَةُ إِلَّا بِحُضُورِ الْقَلْبِ آیا ہے  
جو کامل نماز کی نفی پر محمول ہے۔ تو جس شخص سے بھول کر سورہ فاتحہ رہ گئی وہ آخر میں سجدہ ہو کر تے تاکہ نماز کا  
کمال برقرار ہے اور اگر مطلقاً کچھ نہ پڑھنا فاتحہ نہ کچھ اور تو اس کی نماز باطل ہوگئی، ترک فرض کی وجہ سے۔

۱۔ ”منا“ کے عام ہونے اور عام کے واجب العمل ہونے کی ایک مثال آیت قرآنیہ مذکورہ میں ”مِمَّا لَمْ  
(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



❁ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى : وَأُمَمًا تُكْمِلُ لَكُمْ الَّتِي آدَعْتُمْكُمْ  
يَقْتَضِي بِعُمُومِهِ حُرْمَةُ نِكَاحِ الْمُؤَصَّغَةِ وَقَدْ جَاءَ  
فِي الْخَبَرِ : لَا تُحْرِمُ الْمُصَّغَةَ وَلَا الْمُصَّتَابَ وَلَا  
الْإِمْلَاجَةَ وَلَا الْإِمْلَاجَتَانِ - فَلَمْ يُمَكِّنِ الشُّوْفِيَّةُ  
بَيْنَهُمَا فَيُتْرَكَ الْخَبَرُ - وَأَمَّا الْعَامُّ الَّذِي خَصَّ عَنْهُ  
الْبَعْضُ فَحُكْمُهُ أَنَّهُ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ فِي الْبَاقِي مَعَ  
الْإِحْتِمَالِ فَإِذَا قَامَ الدَّلِيلُ عَلَى تَخْصِيصِ الْبَاقِي يَجُوزُ  
تَخْصِيصُهُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ أَوْ الْقِيَاسِ إِلَى أَنْ يَنْبَقِيَ  
الثَّلَاثُ وَبَعْدَ ذَلِكَ لَا يَجُوزُ تَخْصِيصُهُ فَيَجِبُ  
الْعَمَلُ بِهِ -

اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ : ”اور تمھاری وہ مائیں جنہوں نے تمھیں دودھ پلایا“  
(تم پر حرام ہیں۔ سورہ نساء آیت ۲۳) اپنے عموم کے سبب یہ تقاضا کرتا ہے کہ ہر دودھ  
پلانے والی سے نیکاح حرام ہو مگر حدیث میں آیا ہے ”ایک یا دو مرتبہ بچے کا دودھ چونا  
اور ایک یا دو مرتبہ بچے کے منہ میں پستان ڈالنا نیکاح حرام نہیں کرتا“ تو ان دونوں میں  
توفیق ممکن نہیں۔ اس لیے حدیث چھوڑ دی جائے گی اور وہ عام جس سے بعض افراد  
کو خاص کر لیا گیا ہو (مستثنیٰ کر لیا گیا ہو) اس کا حکم یہ ہے کہ باقی افراد میں حکم پر احتمال کے

بقیہ حاشیہ گزشتہ صفحہ — یذاکر اسماء اللہ علیہ بھی ہے۔ وہ اس طرح کہ مجھوں کر جانور پر بسم اللہ  
نہ پڑھی جائے تو اس کے حلال ہونے میں کوئی اختلاف نہیں مشہور حدیث ہے کہ اللہ نے میری امت کی نیان اٹھا لیا ہے  
اب اگر متن میں مذکور حدیث کی بنیاد پر جان بوجھ کر اللہ نہ پڑھنے کی صورت میں بھی جانور حلال رکھا جائے  
تو آیت پر عمل اٹھ جائے گا اس لیے یہ حدیث ممکن العمل نہیں یوں بھی کتب معتبرہ میں اس کا کہیں نشان نہیں۔

لے یہ حدیث مذکورہ الفاظ سے صحیح ابن حبان میں ہے اور اس کا پہلا حصہ مسلم میں بھی مروی ہے چونکہ  
(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ساتھ عمل واجب ہے جب باقی افراد کی تخصیص پر دلیل قائم ہو جائے تو خبر واحد اور قیاس کے ساتھ ان کی تخصیص بھی جائز ہے۔ تا آنکہ (عام کے نیچے) صرف تین افراد رہ جائیں اس کے بعد تخصیص جائز نہیں۔ لہذا (ان تین میں) عمل واجب ہوگا۔

❁ وَإِنَّمَا جَازَ ذَلِكَ لِأَنَّ الْمُخَصَّصَ الَّذِي أَخْرَجَ  
الْبَعْضَ عَنِ الْجُمْلَةِ لَوْ أَخْرَجَ بَعْضًا مَجْهُولًا  
يَثْبُتُ الْإِحْتِمَالُ فِي كُلِّ فَرْدٍ مُعَيَّنٍ فَجَازَ أَنْ يَكُونَ  
بَاقِيًا تَحْتَ حُكْمِ الْعَامِ وَجَازَ أَنْ يَكُونَ دَاخِلًا تَحْتَ  
دَلِيلِ الْخُصُوصِ فَاسْتَوَى الطَّرَفَانِ فِي حَقِّ الْمُعَيَّنِ فَإِذَا

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ — یہ حدیث حکم قرآن سے متضاد ہے۔ قرآن تو آتی ارض عنکم کہہ کر ہر دودھ پلانے والی کا نکاح دودھ پینے والے بچے سے حرام کر رہا ہے۔ اس لیے قرآن وحدیث میں توفیق ممکن نہ ہونے کے سبب حدیث کو چھوڑ کر لفظ قرآن کی عمومیت پر عمل کیا جائے گا۔ کیونکہ یہ حدیث خبر واحد ہے اور خبر واحد کے ساتھ قرآن کے عام کو خاص کرنا یا مطلق کو تنقید کرنا جائز نہیں اور یہ حدیث بہت صحابہ کرام نے منسوخ قرار دی۔ جیسے عبداللہ بن مسعود اور ابن عباس رضی اللہ عنہم وغیرہ تحقیق کے لیے کتب حدیث دیکھیں یا رُوح المعانی وغیرہ کی طرف رجوع کریں۔

اے جس عام سے بعض افراد خاص کر لیے جائیں باقی ماندہ افراد میں عام بدستور واجب العمل ہوتا ہے۔ البتہ یہ احتمال ہوتا ہے کہ باقی افراد بھی تخصیص کے تحت آسکتے ہیں لہذا باقی ماندہ افراد کو قیاس یا خبر واحد کے ساتھ خاص کیا جاسکتا ہے لیکن جس عام سے کچھ خاص نہ کیا گیا ہو اس کے مقابلہ میں خبر واحد یا قیاس نہیں ٹھہر سکتے کیونکہ وہ قطعی الدلالت ہوتا ہے جبکہ بعض افراد کی تخصیص کے بعد باقی افراد میں عام ظنی الدلالت ہو جاتا ہے۔ اس لیے قیاس یا خبر واحد سے اس میں مزید تخصیص جاری ہو جاتی ہے۔ مگر یہ تخصیص اس وقت تک جاری رہ سکتی ہے کہ عام کے تحت کم از کم تین افراد موجود ہوں۔ اس کے بعد تخصیص جائز نہیں۔ ورنہ عام کو منسوخ ماننا پڑے گا۔ جبکہ خبر واحد یا قیاس سے حکم قرآن کو منسوخ نہیں کیا جاسکتا۔



❁ قَامَ الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ عَلَى أَنَّهُ مِنْ جُمْلَةٍ مَادْخِلٍ تَحْتَ دَلِيلِ الْخُصُوصِ تَرَجُّحَ جَانِبِ تَخْصِيصِهِ وَإِنْ كَانَ الْمَخْصِصُ آخِزًا بَعْضًا مَعْلُومًا عَنِ الْجُمْلَةِ جَازًا أَنْ يَكُونَ مَعْلُومًا بِعِلَّةٍ مُوجُودَةٍ فِي هَذَا الْفَرْدِ الْمُعَيَّنِ فَإِذَا قَامَ الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ عَلَى وُجُودِ تِلْكَ الْعِلَّةِ فِي غَيْرِ هَذَا الْفَرْدِ الْمُعَيَّنِ تَرَجُّحَ جِهَةٍ تَخْصِيصِهِ فَيُعْمَلُ بِهِ مَعَ وُجُودِ الْإِحْتِمَالِ -

اور یہ (خبر واحد اور قیاس کے ساتھ تخصیص) اس لیے جائز ہے کہ جس مخصوص (خاص کرنے والے قیاس یا خبر واحد) نے بعض افراد کو نکالا ہے اگر اس نے بعض مجہول افراد کو نکالا ہے تو پھر ہر فرد معین میں احتمال پیدا ہو گیا کہ یہ بھی جائز ہے کہ وہ عام کے حکم میں داخل ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ خصوص کے تحت شامل ہو تو ہر فرد معین میں دونوں طرفیں برابر ہو گئیں چنانچہ جب دلیل شرعی قائم ہو جائے کہ یہ فرد معین اس زمرے میں ہے جو دلیل تخصیص کے تحت آتا ہے تو اس کی جہت تخصیص کو ترجیح ہو جائے گی (اور وہ عام کے حکم سے خارج ہو جائے گا) اور اگر مخصوص نے تمام افراد میں سے بعض معلوم افراد کو خارج کیا تو جائز ہے کہ

۱۔ اس کی مثال عام محاورے میں یوں ہے کہ مثلاً بادشاہ قیدیوں کے متعلق حکم دے کہ اُقْتُلُوْهُمُ إِلَّا بَعْضُهُمْ یعنی ان میں سے بعض کو چھوڑ کر باقی کو قتل کر دو، تو اب ان میں سے ہر فرد میں یہ احتمال آ گیا کہ شاید وہ تخصیص کے تحت داخل ہے اور شاید وہ عام کے حکم قتل میں آتا ہے اور قرآن کریم سے اس کی مثال یہ ہے اَحْلَ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَدَّمَ الرِّبَا۔ اللہ نے بیع حلال کی اور سود کو حرام کیا اس میں حلت بیع عام ہے مگر ایسا کہ ربوا کو خارج کیا گیا ہے اب لفظ ربوا (اپنی ذات کے اعتبار سے)

مجہول ہے کیونکہ اس کا معنی سود یا نفع ہے اور کوئی بیع منافع سے خالی نہیں۔ بیع منافع ہی کے لیے ہوتی ہے تو کوئی خاص نفع مراد ہے جو قرآن میں مذکور نہیں۔ تحریر نفع کے متعلق احتمال پیدا ہو گیا کہ ممکن ہے کہ حاشہ کے صفحہ

وہ (تخصیص) ایسی علت کے ساتھ معلول ہو جو اس (زیر بحث) فرد معین میں موجود ہے۔ پھر اگر اس فرد معین کے علاوہ کسی فرد میں اُسی علت کے وجود پر دلیل شرعی قائم ہو جائے تو اس کی جانب تخصیص کو ترجیح ہو جائے گی۔ چنانچہ اس (عام) پر عمل تو کیا جائے گا مگر (باقی افراد میں اس علت کے وجود اور ان کے ممکن الاخراج ہونے کے) احتمال کے ساتھ۔

بقیہ عاشیہ گذشتہ صفحہ: ہے وہ حرمت میں آئے اور ممکن ہے بیع کے حکم حلت میں داخل رہے۔  
 ۱۔ اس کی مثال بھی مذکورہ آیت ”وَحَدَّمَ الذَّبْلُو“ بن سکتی ہے مگر دوسری جہت سے۔ وہ اس طرح کہ نبی ﷺ نے اس کی یوں تشریح فرمائی کہ فرمایا۔ الْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالشَّمْرُ بِالشَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ كَيْلًا بِكَيْلٍ وَزَنًّا بِوزْنٍ فَمَنْ زَادَ أَوْ أَزَادَ فَقَدْ أَذْنِبَ، یعنی گندم کے بدلے گندم جو کے بدلے جو، کھجور کے بدلے کھجور اور نمک کے بدلے نمک انھیں برابر برابر باپ اور تول کر کے بچو۔ جس نے زیادتی کی یا کمزوری اُس نے ربوا (سود) بھگایا۔ (مسلم، ترمذی ابن ماجہ، مسند احمد وغیرہ) اس حدیث نے اَحْلَ اللَّهُ الْبَيْعَ والے حکم عام میں سے مذکورہ چیزوں میں کمی بیشی کے فروخت کرنے کو حرام قرار دے کر ربو میں داخل کیا اور بیع کے حکم حلت سے نکال لیا۔ تو اس مثال میں مخصص نے اگرچہ بعض معلوم افراد کو عام میں سے نکالا ہے مگر ان کی تخصیص احناف کے نزدیک قدر وجنس سے معلول ہے اور شوائع کے نزدیک طعم و ثمنیت سے، یعنی احناف کے نزدیک چونکہ مذکورہ اشیاء (گندم جو وغیرہ) میں سے بعض تولی جانے والی ہیں اور بعض باپی جانے والی جے قدر کہتے ہیں یعنی ناپ تول کرنا اور دوسرا گندم کے ساتھ گندم اور جو کے ساتھ جو کا ذکر کیا گیا ہے۔ یعنی جنس ایک ہے معلوم ہوا جو چیز بھی باپ تول میں آتی ہو اور اسے اپنی ہم جنس چیز کے ساتھ کمی بیشی کے بچا جائے تو وہ سود ٹھہرے گا۔ اب یہ علت جن باقی چیزوں میں موجود ہوگی وہ بھی قیاس کے ساتھ بیع کے حکم عام یعنی اَحْلَ اللَّهُ الْبَيْعَ سے خارج ہو جائیں گی۔ خواہ وہ لوصا ہو لکڑ ہو یا کاغذ۔

خلاصہ یہ ہے کہ جب عام سے ایک بار مجہول یا معلوم افراد کو خاص کر لیا جائے تو باقی افراد میں بھی تخصیص کا احتمال پیدا ہو جاتا ہے۔ پھر جس فرد کی تخصیص پر دلیل شرعی (خبر واحد اور قیاس) قائم ہوتی ہے وہ نکلتا جائے گا۔



❁ فصل فی المطلق والمقید : ذہب اصحابنا الى ان المطلق من كتاب الله تعالى اذا امكن العمل باطلاقه فالزيادة عليه بخبر الواحد والقياس لا يجوز. مثاله في قوله تعالى : "فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ" فالماثور به هو الغسل على الإطلاق فلا يزداد عليه شرط النية والموالاته والتسمية بالخبر ولكن يعمل بالخبر على وجه لا يتغير به حكم الكتاب فيقال الغسل المطلق فرض بحكم الكتاب والنية سنة بحكم الخبر وكذا لك قلنا في قوله تعالى : "الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة" : ان الكتاب جعل جلد المائة حدا للزنا فلا يزداد عليه التغريب حدا لقوله عليه السلام : "البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام" بل يعمل بالخبر على وجه لا يتغير به حكم الكتاب فيكون الجلد حدا شرعيا بحكم الكتاب والتغريب مشروعا سياسة بحكم الخبر.

فصل (مطلق اور مقید کے متعلق)۔ ہمارے اصحاب (احناف) کا مذہب یہ ہے کہ قرآن کریم میں سے مطلق (حکم جس کے ساتھ کوئی قید نہ ہو) پر جب تک اس کے اطلاق کے ساتھ عمل ممکن ہو اس پر خبر واحد اور قیاس کے ساتھ زیادتی کرنا (اُسے مقید کرنا) جائز نہیں۔ قرآن کریم میں اس کی مثال یہ ہے : "تو تم (وضوء میں) اپنے چہرے دھوؤ" (سورۃ مائدہ آیت ۶) تو نامور یہ (جس کام کا حکم دیا گیا ہے) وہ مطلقاً (چہرہ وغیرہ) دھونا ہے تو اس پر خبر واحد کے ذریعے نیت، تسلسل اور بسم اللہ پڑھنے کی شرط کا اضافہ نہیں

کیا جائے گا۔ البتہ خبر واحد پر یوں عمل کیا جائے گا کہ قرآن کا حکم متغیر نہ ہو۔ لہذا کہا جائے گا کہ مطلقاً (اعضاء کا) دھونا تو قرآن کے حکم پر فرض ہے اور نیت (وغیرہ) خبر واحد کی وجہ سے سنت ہے۔

اسی طرح ہم اس ارشاد باری تعالیٰ: ”زنا کار عورت اور زنا کار مرد۔ میں ہر کسی کو سو کوڑے لگاؤ۔“ (سورۃ نور آیت ۲) کے متعلق بھی کہتے ہیں کہ قرآن نے تو صرف سو کوڑے زنا کی حد مقرر کی ہے تو اس پر نبی ﷺ کے اس قول کی وجہ سے کہ ”غیر شادی شدہ مرد اور عورت (جب زنا کریں) تو سو کوڑے لگاؤ اور سال بھر کے لیے وطن سے نکال دو۔“ جلا وطنی کو بطور حد نہیں بڑھایا جائے گا۔ بلکہ حدیث پر باس طو عمل کیا جائے گا کہ قرآن کا حکم نہ بگڑے۔ چنانچہ سو کوڑے تو قرآن کے حکم پر حد شرعی ہے اور جلا وطنی حدیث کی وجہ سے سیاساً جائز ہے۔

۱۔ بعض ائمہ نے نیت کرنے کو پے پہ پے وضوء کرنے اور بسم اللہ پڑھنے کو وضوء کے لیے فرض قرار دیا ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ اعمال کا مدار نیت پر ہے اور ایک شخص کی ایڑی وضوء میں خشک رہی تھی۔ نبی ﷺ نے دوبارہ وضوء کا حکم دیا۔ اگر پے پہ پے وضوء کرنا ضروری نہ ہوتا تو آپ اسے صرف ایڑی دھونے کا حکم دے دیتے دوبارہ وضوء کا حکم نہ فرماتے اسی طرح آپ ارشاد ہے جس نے بسم اللہ نہ پڑھی اس کا کوئی وضوء نہیں۔ فقہاء احناف کہتے ہیں قرآن نے تو صرف چند اعضاء کا مطلقاً دھونا کسی قید کے بغیر وضوء کے لیے فرض کیا ہے اور مذکورہ اخبار احاد کے ساتھ نیت وغیرہ کو اگر فرض قرار دیا جائے تو لازم آئے گا کہ اللہ نے مطلقاً دھونا فرض نہیں کیا بلکہ دھونے اور نیت وغیرہ کے مجبوعے کو فرض کیا ہے۔ اس طرح مطلقاً دھونے کا حکم قرآنی منسوخ مانا پڑے گا جبکہ خبر واحد سے قرآن کا حکم منسوخ نہیں ہو سکتا۔ اس لیے ہم حدیث پر یوں عمل کر لیں گے کہ نیت وغیرہ کو وضوء کی سنت قرار دیں اور مطلقاً دھونا کو فرض نہ کہ حکم قرآنی کا نسخ لازم نہ لائے۔

۲۔ امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رحمہما اللہ نے مذکورہ حدیث کی بناء پر جو بخاری اور نسائی کے علاوہ تمام بقید حاشیہ اگلے صفحہ پر



❁ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ مُطْلَقٌ  
 فِي مُسَمِّي الطَّوَافِ بِالْبَيْتِ فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ الْوُضُوءِ  
 بِالْخَبَرِ بَلْ يُعْمَلُ بِهِ عَلَى وَجْهِ لَا يَتَغَيَّرُ بِهِ حُكْمُ  
 الْكِتَابِ وَيَكُونُ الْوُضُوءُ وَاجِبًا بِحُكْمِ الْخَبَرِ فَيَجْبِرُ  
 النِّقْصَانُ اللَّازِمُ بِتَرْكِ الْوُضُوءِ الْوَاجِبِ بِالدَّائِمِ.

اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”اور بیتِ عتیق (جہنم سے آزاد کرنے والا گھر بیت اللہ) کا طواف کرو“ (سورہ حج آیت ۲۹) یہ کعبہ کے طواف کا حکم لازم کرنے میں مطلق ہے تو اس پر خبر واحد کے سبب وضوء کی شرط نہیں بڑھائی جائے گی۔ بلکہ حدیث پر اس طرح عمل کیا جائے گا کہ حکم قرآنی میں تغیر لازم نہ آئے۔ چنانچہ قرآن کے حکم پر مطلق طواف فرض ہوگا اور خبر واحد کی وجہ سے وضوء واجب ٹھہرے گا اور وضوء جو کہ واجب ہے نہ ہونے کا نقصان دم (جان و ذبح کر کے) کے ساتھ پورا کر دیا جائے گا۔

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: صحاح ستہ اور مسند احمد اور موطاء امام مالک میں مروی ہے غیر شادی شدہ زنا کار مرد یا عورت کی حد سو کوڑوں کے ساتھ سال بھر کی جلاوطنی بھی قرار دی ہے۔ مگر اخاف کہتے ہیں کہ قرآن نے زنا کی سزا (غیر شادی شدہ کے لیے) صرف سو کوڑے ہی رکھی ہے۔ اگر جلاوطنی کو بھی حد زنا کا حصہ بنا دیا جائے تو خبر واحد کے ساتھ قرآن کا مطلق حکم مقید ہو گیا۔ جو مطلق کے نسخ کے برابر ہے اور یہ جائز نہیں اس لیے حدیث مذکور پر باس طور عمل کر لیں گے کہ جلاوطنی قاضی کی رائے پر موقوف رکھیں گے۔ اگر وہ چاہے تو ازراہ حکمت سیاست جلاوطنی کی سزا بھی جاری کر دے۔ اس طرح قرآن کا مطلق حکم (سو کوڑے لگاؤ) نہ مقید ہوگا نہ منسوخ۔

۱۔ مالکی اور شافعی مذہب میں طواف کعبہ کے لیے وضوء شرط ہے۔ اس کے بغیر طواف ادا ہی نہ ہو گا۔ وہ یہ حدیث اپنی دلیل بنا رہے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا: الطَّوَافُ بِالْبَيْتِ الصَّلَوةُ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ)

❁ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: "وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ". مُطْلَقٌ  
فِي مُسْمَى الرُّكُوعِ فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ التَّعْدِيلِ بِخَبَرِ  
الوَاحِدِ وَلَكِنْ يُعْمَلُ بِالْخَبَرِ عَلَى وَجْهِ لَا يَتَغَيَّرُ بِهِ  
حُكْمُ الْكِتَابِ فَيَكُونُ مُطْلَقُ الرُّكُوعِ فَرَضًا بِحُكْمِ  
الْكِتَابِ وَالتَّعْدِيلُ وَاجِبًا بِحُكْمِ الْخَبَرِ.

وَعَلَى هَذَا أَقْلُنَا يَجُوزُ التَّوَضُّعُ بِمَاءِ الزَّعْفَرَانِ وَبِكُلِّ  
مَاءٍ خَالِطُهُ شَيْءٌ طَاهِرٌ فَغَيْرُ أَحَدٍ أَوْ صَافٍ لِأَنَّ  
شَرْطَ الْمَصِيرِ إِلَى التَّيَسُّمِ عَدَمُ مُطْلَقِ الْمَاءِ وَهَذَا  
قَدْ بَقِيَ مَاءٌ مُطْلَقًا فَإِنْ قِيدَ الْإِضَافَةُ مَا زَالَ عَنْهُ  
اسْمُ الْمَاءِ بَلْ قَدَّرَ كَمَا فَيَدْخُلُ تَحْتَ حُكْمِ مُطْلَقِ الْمَاءِ  
وَكَانَ شَرْطُ بَقَائِهِ عَلَى صِفَةِ الْمُنْزَلِ مِنَ السَّمَاءِ قَيْدًا  
لِهَذَا الْمَطْلُوقِ وَبِهِ يَخْرُجُ حُكْمُ مَاءِ الزَّعْفَرَانِ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: اِلَّا اَنَّ اللّٰهَ قَدْ اَحْلَ فِيْهِ التَّنْظُقَ طَوَافِ كَعْبَةِ مَازِي هِيَ۔ البتہ اللہ نے  
اس میں بولنا جائز رکھا ہے۔ (طبرانی بہیقی متدرک وغیرہ) توجس طرح نماز میں وضوء شرط ہے۔ طواف  
میں بھی شرط ہوگا، مگر احناف کہتے ہیں۔ اللہ نے مطلقاً طواف فرض کیا ہے۔ اس میں وضوء کی شرط نہیں  
رکھی تو خبر واحد سے اس مطلق کو تنقید نہیں کریں گے۔ البتہ حدیث مذکورہ کی وجہ سے طواف کے لیے وضوء  
واجب قرار دیں گے۔ اگر بغیر وضوء طواف کیا گیا تو دم دے کر کمی پوری ہو جائے گی۔ یہاں وضوء کو حدیث  
کی وجہ سے واجب اس لیے رکھا ہے اور سنت نہیں کہا کہ نبی ﷺ نے طواف بغیر وضوء کبھی  
نہیں کیا۔ ایسا کرنے کو ناپسند رکھا ہے۔ جبکہ وضوء کے لیے بسم اللہ پڑھنا وغیرہ امور سنت رکھے گئے  
تھے کیونکہ انہیں آپ با اوقات چھوڑ بھی دیا ہے اس لیے وہ واجب نہیں ہو سکتے۔ یہی حال سورہ  
فاتحہ پڑھنے کا ہے کہ جیسا کہ پیچھے گذرا یہ بھی نماز میں واجب ہے۔ اس لیے کہ اسے نبی ﷺ نے کبھی ترک نہیں کیا  
اور یہ دلیل وجوب ہے۔



وَالصَّابُّونَ وَالْأَشْنَانِ وَأَمْثَالَهُ - وَخَرَجَ عَنْ هَذِهِ الْقَضِيَّةِ الْمَاءُ النَّجِسُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى : وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَالنَّجِسُ لَا يُفِيدُ الطَّهَارَةَ -

اسی طرح ارشادِ باری تعالیٰ : ” اور رکوع کرنے والوں کے ساتھ رکوع کرو “ (سورہ بقرہ آیت ۴۳) رکوع کے حکم میں مطلق ہے تو خبر واحد کے ساتھ اس پر تعدیل ارکان (آہستہ آہستہ ارکان نماز ادا کرنا) کی شرط نہیں بڑھاتی جائے گی، مگر حدیث پر بایں طور عمل کیا جائے گا کہ قرآن کا حکم نہ بگڑے تو مطلقاً رکوع (نمازیں) قرآنی حکم کے سبب فرض ہے اور تعدیل ارکان حدیث کی وجہ سے واجب۔

اسی بنیاد پر (کہ مطلق کو خبر واحد یا قیاس سے مقید کرنا جائز نہیں) ہم کہتے ہیں کہ زعفران کے پانی سے اور ہر اس پانی سے جس میں کسی پاک چیز نے پڑ کر اس کے اوصاف میں سے بعض کو بدل دیا ہو وضو جائز ہے۔ کیونکہ تیمم کی طرف متوجہ ہونے کی شرط مطلق پانی کا نہ ملنا ہے۔ (کہ اللہ نے فرمایا اگر تم پانی نہ پاؤ تو تیمم کر لو) اور یہ (زعفران کا پانی) مطلق پانی کے طور پر موجود ہے (اس لیے اس کی موجودگی میں تیمم جائز نہیں) کیونکہ

۱۔ احناف کے علاوہ مینوں مذاہب فقہ کے ائمہ نے تعدیل ارکان اور اطمینان فی الركوع کو فرض قرار دیا ہے۔ احناف میں سے امام ابو یوسف کا بھی یہی مسلک ہے اور ان کی یہ دلیل ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا ” سب براجور وہ ہے جو نماز میں چوری کرتا ہے۔ لوگوں کو چھپایا رسول اللہ وہ کیسے؟ فرمایا وہ رکوع اور سجدہ مکمل نہیں ادا کرتا۔ (حاکم احمد وغیرہ) اور دوسری حدیث میں ہے وہ نماز نا کافی ہے جس میں رکوع اور سجدہ سے آدمی پشت سیدھی نہ کرے (بخاری) مگر امام اعظمؒ فرماتے ہیں۔ قرآن نے صرف رکوع اور سجدہ کا مطلقاً حکم فرمایا ہے تو اخبار احاد کی وجہ سے مطلق کو تعدیل ارکان کی قید سے مقید نہیں کیا جائیگا۔ بایں طور کہ اسے فرض قرار دیا جائے۔ البتہ اخبار احاد کی وجہ سے تعدیل ارکان کو واجب قرار دیا جائیگا۔ اور امام اعظمؒ کی یہ دلیل نہایت قوی ہے۔

۲۔ امام شافعیؒ اس پانی سے جس میں زعفران ملا ہو طہارت جائز نہیں کہتے اور دلیل یہ لاتے ہیں کہ اللہ (بقیہ اشیاہ اگلے صفحہ پر)

(ماء زعفران میں) اضافت کی قید نے اس سے پانی کا نام زائل نہیں کیا بلکہ (پانی کا نام) پختہ کر دیا۔ لہذا وہ مطلق پانی کے تحت داخل ہے۔ جبکہ یہ شرط لگانا کہ پانی کا آسمان سے نزول والی صفت پر باقی رہنا (وضوء کے لیے) ضروری ہے مطلق کو مقید کرنے کے برابر ہے تو اس سے زعفران، صابون اور بیری کے پتوں والے پانی کا حکم معلوم ہو گیا۔ جبکہ ناپاک پانی اس قضیہ سے (ویسے ہی) خارج ہے۔ کیونکہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ”اور اللہ چاہتا ہے کہ تمہیں پانی کے ساتھ پاک کرے“ (سورہ انفال آیت ۱۱) اور نجس پانی تو طہارت کا فائدہ دیتا ہی نہیں۔

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: — فرماتا ہے: ”اور اللہ نے آسمان سے پانی اتارا تاکہ وہ تمہیں پاک کرے“ (سورہ انفال آیت ۱۱) تو معلوم ہوا پانی جب آسمان سے نزول والی کیفیت پر نہ ہو اس سے وضو جائز نہیں۔ زعفران والا پانی چونکہ اس کیفیت پر نہیں ہوتا تو اس سے وضو جائز نہ ہوگا اور ایسے پانی کی موجودگی میں تیمم ضروری ہے بلکہ احناف فرماتے ہیں۔ اللہ نے تیمم کی طرف جانے کی اجازت تب ہی ہے جب مطلقاً پانی نہ ہو (سورہ مائدہ آیت ۶) اور زعفران مطلق پانی ہے مطلق پانی وہ ہے جس میں پانی کی فطرت موجود ہو اس کا بہاؤ باقی ہو اور اس کے اکثر اوصاف متغیر نہ ہوتے ہوں۔ اللہ نے مطلق پانی کو وضوء کے لیے کافی قرار دیا ہے تو اس پر قیاس کے ساتھ مذکورہ قید نہیں پڑھائی جائے گی کہ آسمان سے نزول والی صفت باقی جائے۔

۱۔ یہ اس اعتراض کا جواب ہے کہ ماء زعفران کب مطلق پانی ہے۔ زعفران کی طرف ماء کی اضافت نے اسے مقید کر دیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اضافت سے مقید ہونا لازم نہیں آتا۔ ماء النہر یا ماء البئر کہا جاتا ہے اس کے باوجود وہ مطلق پانی ہے مطلق پانی تب مقید ہوتا ہے جب اس کی صفت بہاؤ ختم ہو جائے یا اکثر اوصاف بدل جائیں۔ زعفران والے پانی کا بہاؤ بھی درست ہے اور اکثر اوصاف بھی سکتا ہیں۔

۲۔ پھر یہ اعتراض ہوا کہ نجس پانی بھی تو مطلق پانی ہے اس کی اوصاف بھی قائم ہیں اور بہاؤ بھی۔ مگر اس سے طہارت تو جائز نہیں۔ جواب یہ ہے کہ پانی طہارت کے لیے استعمال ہوتا ہے جب وہ خود نجس ہے تو طہارت کا مقصد فوت ہو گیا۔ اس لیے اس سے وضو جائز نہیں اس لیے نہیں کہ وہ مطلق پانی نہیں۔



وَبِهَذِهِ الْإِشَارَةِ عَلِمَ أَنَّ الْحَدِيثَ شَرْطٌ لِرُجُوبِ  
الْوَضُوءِ فَإِنَّ تَحْصِيلَ الطَّهَارَةِ يَدُونُ وَجُودَ الْحَدِيثِ فَحَالٌ  
قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الْمُظَاهِرُ إِذَا جَامَعَ امْرَأَتَهُ  
فِي خِلَالِ الْأَطْعَامِ لَا يَسْتَأْنِفُ الْأَطْعَامَ لِأَنَّ الْكِتَابَ  
مُطْلَقٌ فِي حَقِّ الْأَطْعَامِ فَلَا يَزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ عَدَمِ  
الْمَسِيئَةِ بِالْقِيَاسِ عَلَى الصَّوْمِ بَلِ الْمُطْلَقُ يَجْرِي عَلَى  
إِطْلَاقِهِ وَالْمُقَيَّدُ عَلَى تَقْيِيدِهِ وَكَذَلِكَ قُلْنَا الذَّرَكَبَةُ  
فِي كِفَارَةِ الظَّهَارِ وَالْيَمِينُ مُطْلَقَةٌ فَلَا يَزَادُ عَلَيْهِ  
شَرْطُ الْإِيمَانِ بِالْقِيَاسِ عَلَى كِفَارَةِ الْقَتْلِ -

اس اشارہ سے (کہ اللہ نے فرمایا: ہم نے آسمان سے پانی اتارا کہ تمہیں پاک کرے)  
معلوم ہوا وضو واجب ہونے کے لیے پہلے بے وضو ہونا شرط ہے۔ کیونکہ حدیث کے بغیر  
طہارت حاصل کرنے کا تصور محال ہے۔

(امام اعظم) ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ظہار کرنے والے شخص نے (مساکین کو)  
کھانا کھلانے کے دوران اگر اپنی بیوی سے جماع کیا تو دوبارہ کھانا نہیں کھانا پڑے گا  
کیونکہ کھانا کھلانے کے متعلق قرآن کا حکم مطلق ہے۔ تو روزے پر قیاس کرتے ہوئے کھانے  
کے سلسلے میں عورت کو نہ چھونے کی قید نہیں بڑھائی جاتے گی۔ اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ

۱۔ قرآن کریم میں اللہ نے ظہار کا کفارہ بیان فرمایا ہے۔ ظہار یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی سے کہہ دے  
تم مجھ پر ایسے ہو جیسے مجھ پر میری ماں اور بہن کا ران یا پشت یا فرج حرام ہے۔ پھر اگر وہ توبہ کرے تو  
کفارہ ادا کرے۔ کفارہ قرآن نے یہ بیان کیا ہے کہ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا، میاں  
بیوی کی باہم مباشرت قبل غلام آزاد کیا جائے۔ اگر غلام آزاد کرنا ممکن نہ ہو تو فصيام شهرين  
مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا، پے درپے دو ماہ کے روزے رکھے جائیں۔ قبل ازین کہ میاں بیوی

کفارۃ ظہار اور کفارۃ یمین میں غلام آزاد کرنے کا لفظ مطلق ہے۔ تو کفارۃ قتل پر قیاس کرتے ہوئے اس میں غلام کے مسلمان ہونے کی قید نہیں بڑھائی جائے گی۔

❁ فَإِنْ قِيلَ إِنَّ الْكِتَابَ فِي مَسْحِ الرَّأْسِ يُوجِبُ مَسْحَ مُطْلَقِ الْبَعْضِ وَقَدْ قِيدَ ثَمُوهُ بِمُقَدَّارِ النَّاصِيَةِ بِالْخَبَرِ وَالْكِتَابُ مُطْلَقٌ فِي انْتِهَاءِ الْحُرْمَةِ الْغَلِيظَةِ بِالنِّكَاحِ وَقَدْ قِيدَ ثَمُوهُ بِالذُّخُولِ بِحَدِيثِ امْرَأَةٍ رِفَاعَةَ۔  
قُلْنَا إِنَّ الْكِتَابَ لَيْسَ بِمُطْلَقٍ فِي بَابِ الْمَسْحِ فَإِنْ حُكِمَ الْمُطْلَقُ أَنْ يَكُونَ إِلَّا قِيَّ بِأَيِّ فَرْدٍ كَانَ آتِيًا بِالْمَأْمُورِ بِهِ

بقیہ اشیا گذشتہ صفحہ :- مباشرت کریں۔ پھر اگر غرابی صحت وغیرہ کی وجہ سے دو ماہ کے روزے نہ رکھے جا سکیں تو قِطَاعِ مَسْتِیْنِ مَسْکِنًا ، ساٹھ مساکین کو کھانا کھلایا جائے۔ (سورہ مجادلہ آیت ۳)  
ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانے میں قرآن نے یہ قید بیان نہیں کی کہ ”قبل ازیں کہ میاں بیوی باہم مباشرت کریں“ مگر امام احمد شافعی اور امام مالک تینوں ائمہ کرام نے کھانا کھلانے کے ساتھ بھی غلام آزاد کرنے اور روزے رکھنے کی صورت پر قیاس کرتے ہوئے یہ قید بڑھا دی ہے۔ مگر امام اعظم فرماتے ہیں کہ قیاس کے ساتھ قرآن کے مطلق کو مقید کرنا جائز نہیں مطلق مطلق ہے گا اور مقید مقید۔ لہذا اگر چند مساکین کو کھانا کھلادیا تھا اور چند کو کھلانا باقی تھا کہ میاں بیوی نے مباشرت کر لی تو دوبارہ نئے سرے سے ساٹھ افراد کو کھانا کھلانا لازم نہ ہوگا۔ جبکہ غلام اگر آدھا آزاد کر دیا تھا اور آدھا کرنا باقی تھا یا کچھ روزے رکھ لیے تھے اور کچھ باقی تھے کہ میاں بیوی نے مباشرت کر لی تو نیا غلام آزاد کیا جائے گا۔ اور نئے سرے سے روزے شروع کرنا ہوں گے۔ کیونکہ ان دونوں کے ساتھ اللہ نے بیوی کو چھپونے کی قید ذکر فرمائی ہے۔

۲ غلطی سے کسی کو قتل کرنے میں قرآن نے نمون غلام آزاد کرنے کا حکم دیا ہے۔ (سورہ نساء آیت ۹۲) مگر کفارۃ ظہار یا کفارۃ یمین میں مطلقاً غلام آزاد کرنے کا حکم دیا ہے اور امام شافعی نے مسئلہ قتل پر قیاس کرتے ہوئے ظہار یمین میں بھی نمون غلام ہی آزاد کرنا ضروری قرار دیا ہے مگر امام اعظم فرماتے ہیں قیاس سے مطلق مقید نہیں بن سکتا۔



وَالْآتِي بِأَيِّ بَعْضٍ كَانَ هَذَا لَيْسَ بَآتٍ بِالْمَأْمُورِ بِهِ فَإِنَّهُ  
لَوْ مَسَحَ عَلَى النَّصْفِ أَوْ عَلَى الثُّلُثَيْنِ لَا يَكُونُ الْكُلُّ فُرْضًا  
وَبِهِ فَارَقَ الْمُطْلَقَ الْمُجْمَلَ وَأَمَّا قَيْدُ الدُّخُولِ فَقَدْ قَالَ الْبَعْضُ  
إِنَّ النِّكَاحَ فِي النَّصِّ حَيْلٌ عَلَى الْوُطْئِ إِذَا الْعُقْدُ مُسْتَفَادٌ  
مِنْ لَفْظِ الزَّوْجِ وَبِهَذَا يَزُولُ السَّوَالُ وَقَالَ الْبَعْضُ  
قَيْدُ الدُّخُولِ ثَبَتَ بِالْخَبَرِ وَجَعَلُوهُ مِنَ الْمَشَاهِيرِ  
فَلَا يَلْزَمُهُمْ تَقْيِيدُ الْكِتَابِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ۔

اگر کہا جائے کہ قرآن نے تو سر کے مسح میں مطلقاً سر کے کچھ حصے کا مسح واجب کیا ہے اور تم نے خبر واحد کے ذریعے اسے پیشانی کی مقدار (چار انگشت کی مقدار) کے ساتھ مقید کر دیا ہے۔ اسی طرح (مسئلہ حلالہ میں) پہلی بیوی سے نکاح کی غلیظ و سخت حرمت کی انتہاء قرآن نے مطلقاً (دوسرا) نکاح قرار دی ہے۔ جبکہ تم نے اسے حدیث رفاعہؓ کی وجہ سے دخول کے ساتھ مقید کر دیا ہے۔ ہم کہتے ہیں، باب مسح میں قرآن کا بیان مطلق نہیں ہے، کیونکہ مطلق کا حکم یہ ہے کہ اس کے کسی ایک

۱۔ یہاں احناف پر ان کے اس اصول کے حوالے سے کہ مطلق کو قیاس سے مقید کرنا جائز نہیں، دو اعتراض کئے گئے ہیں پہلا اعتراض یہ ہے کہ قرآن نے کہا وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ اور تم اپنے سروں کا (وضو میں) مسح کرو (سورہ مائدہ آیت ۶) یہاں مطلقاً مسح سر کا حکم ہے خواہ آدھے حصے پر کرے یا سارے پر۔ مگر احناف نے پیشانی برابر یعنی چار انگشت برابر کہ پیشانی عموماً اسی قدر ہوتی ہے) کی قید لگاتی ہے کہ کم از کم اتنا مسح فرض ہے اس سے کم جائز نہیں۔ اس لیے کہ حدیث میں ہے حضرت انسؓ فرماتے ہیں میں نے دیکھا رسول اللہ ﷺ وضو فرماتے ہیں۔ آپ نے قطری غامہ پہن رکھا تھا، آپ نے غامے کے نیچے ہاتھ ڈال کر سر کے اگلے حصے پر مسح کیا اور غامہ اتارا نہیں۔ (نصب الراية جلد اول ص ۸) ثابت ہوا قرآن کے مجمل حکم کی نبی ﷺ نے مذکورہ عمل سے تفسیر کر دی کہ کم از کم اس قدر مسح فرض ہے۔ اب (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

فرد کو بجالانے والا شخص مأمور بہ حکم کو بجالانے والا ٹھہرتا ہے۔ مگر یہاں (مسح میں) کسی ایک بعض حصے کو بجالانے والا مأمور بہ کو پورا کر دینے والا نہیں قرار پاتا۔ کیونکہ اگر نصف سر یا دو تہائی سر پر مسح کیا جائے تو ان میں سے ہر ایک فرض تو نہیں۔ اور

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: — احناف پر اعتراض یہ ہے کہ خبر واحد کے ذریعے تم نے مطلق کو مقید کر دیا۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جب ایک عورت کو تین طلاق ہو جائیں تو وہ شوہر پر حرام ہوگئی اور وہ دوبار اپنے پہلے شوہر سے نکاح کرنا چاہے تو ایسا کرنا اس وقت تک جائز نہیں حتیٰ تنکح زوجاً غیرہ (سورہ بقرہ آیت ۲۳) جب تک وہ کسی دوسرے شوہر سے نکاح نہ کر لے۔ تو قرآن نے پہلے شوہر کے ساتھ نکاح کی حرمت ختم کرنے کے لیے دوسرے مرد کے ساتھ صرف نکاح کو کافی قرار دیا ہے۔ مگر احناف نے نکاح کے ساتھ دوسرے مرد کا اس عورت کی طہی کرنا بھی لازم قرار دیا ہے اور دلیل یہ حدیث ہے کہ حضرت سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: حضرت رفاعہ کی بیوی کہتی ہے کہ مجھے رفاعہ نے طلاق دیدی میں نے عبدالرحمان بن زبیر سے نکاح کر لیا۔ مگر میں نے ان کے پاس اپنے کپڑے کے پلو جیسی مثال کے سوا کچھ نہ پایا۔ (وہ جماع پر قادر نہیں تھے) نبی ﷺ نے مجھ سے فرمایا: ”کیا تم رفاعہ کے پاس واپس جانا چاہتی ہو؟“ میں نے کہا: ہاں۔ آپ نے فرمایا: نہیں! ایسا نہیں ہو سکتا۔ جب تک تم اس کا شہدہ نہ چکھو اور وہ تمہارا کچھ نہ چکھے۔ (یعنی جب تک وہ تم سے دخول نہ کر لے) اسے صحاح ستہ نے روایت کیا ہے۔ معلوم ہوا۔ نکاح کے علاوہ دخول بھی شرط ہے۔ اب احناف پر یہ اعتراض ہے کہ تم نے خبر واحد کے ساتھ قرآن کے مطلق حکم کو مقید کر دیا۔

۱۔ یہ پہلے اعتراض کا جواب ہے کہ باب مسح میں قرآن کا حکم مطلق نہیں مغل ہے مطلق کا حکم یہ ہے کہ اس کا کوئی فرد آدا کر دیا جائے تو مطلق حکم کی بجا آوری ہو جاتی ہے۔ جیسے پیچھے رکوع و سجود اور طواف وغیرہ کے امور کو زچکے ہیں کہ جیسا بھی طواف کر لیا خواہ وضو کے ساتھ ہو یا اس کے بغیر۔ بہر حال مأمور بہ حکم ادا ہو گیا۔ مگر مسح کی حالت ایسی نہیں کیونکہ آدھے سر یا دو تہائی یا ایک تہائی سر پر مسح کیا جائے تو ان میں سے ہر کوئی فرض سے تعبیر نہیں کیا جائے گا کہ آدھا مسح بھی فرض ہے اور دو تہائی اور ایک تہائی بھی فرض ہے۔ حالانکہ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)۔



اسی سے مطلق کا مجمل سے امتیاز ہو جاتا ہے۔ جبکہ دخول کی قید کے متعلق بعض (احناف) نے یہ جواب دیا ہے کہ قرآنی آیت (حتی تنکح زوجاً غیرہ) میں لفظ نکاح وطی کے معنی پر محمول ہے۔ کیونکہ نکاح کا مفہوم تو لفظ زوج ہی سے حاصل ہو جاتا ہے۔ اس طرح اعتراض ہی زائل ہو گیا اور بعض نے یہ جواب دیا کہ قید دخول حدیث سے ثابت ہے اور ائمہ نے اسے احادیث مشہورہ میں سے قرار دیا ہے اس لیے احناف پر قرآن کو خبر واحد سے مقید کرنے کا الزام نہیں آتا۔

بقیہ جانشہ صفحہ : — ایسا نہیں ہو سکتا۔ تاہم یہ کا متعین ہونا ضروری ہے کہ کیا فرض ہے۔ اس لیے باب مسح میں قرآن کا وامسحوا بدو مسکھ مطلق نہیں مجمل ہے اور نبی ﷺ نے اپنے مذکورہ عمل سے اس کا اجمال اور اشکال دور کر دیا۔

۱۔ اس سے مطلق اور مجمل میں فرق ظاہر ہو گیا۔ مطلق پر عمل کرنے میں کوئی دشواری نہیں ہوتی کوئی ابہام نہیں ہوتا۔ مگر مجمل پر شارع علیہ السلام کی طرف سے تفسیر کے بغیر عمل دشوار ہوتا ہے۔ خبر واحد سے قرآن کے مطلق کو مقید نہیں کیا جاسکتا۔ مگر مجمل کی تفسیر ہو سکتی ہے۔ مسح رأس کے حکم میں ابہام و اجمال ہے۔ کیونکہ مطلقاً سارے سر کا مسح کسی کے نزدیک بھی فرض نہیں۔ اب کتنے حصے کا مسح فرض ہے یہ ابہام ہے جو حدیث نے دور کر دیا۔

۲۔ یہ دوسرے اعتراض کا جواب ہے۔ دو جوابات دیتے گئے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ لفظ تنکح میں نکاح سے معنی وطی مراد ہے۔ قرآن میں ایک اور جگہ بھی لفظ نکاح وطی کے معنی میں آیا ہے۔ ارشاد ہے۔ حَتّٰی اِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ۔ یعنی یتیموں کو ان کا مال نہ دو جب تک وہ نکاح کی عمر کو نہ پہنچ جائیں۔ (سورہ نساء آیت ۶) یہاں نکاح بمعنی جماع ہے کیونکہ محض عقد نکاح تو بچپن میں بھی جائز ہے۔ اس لیے وطی مراد ہے اور لفظ تنکح میں وطی مراد ہونے کا قرینہ یہ ہے کہ نکاح کا مفہوم تو اگلے الفاظ ”زَوْجًا غَيْرَکَ“ ہی سے حاصل ہے۔ کیونکہ زوج (شوہر) نکاح ہی سے بنتا ہے۔ اگر لفظ زوج میں معنی نکاح ملحوظ نہ ہوتا تو یوں بھی فرمایا جاسکتا تھا۔ حَتّٰی تَنْکَحَ رَجُلًا غَيْرَکَ لہذا وطی کی قید خبر واحد سے (بقیہ جانشہ اگلے صفحہ پر)

❁ فصل فی المشترك والمؤول۔ المشترك ما وضع  
 لمعنيين مختلفين او لمعان مختلفة الحقائق۔ مثاله  
 قولنا "جارية" فاتهما تناول الامة والسفينة والمشتري  
 فانه يتناول قابل عقد البيع وكوكب السماء؛ وقولنا  
 "بائن" فانه يحتمل البين والبيان وحكم المشترك  
 انه اذا تعين الواحد مراداً به سقط اعتبار ارادة غيره  
 ولهذا اجمع العلماء رحمهم الله تعالى على ان لفظ  
 القروء المذكور في كتاب الله تعالى محمولٌ إمّا على الحيض  
 كما هو مذهبنا وعلى الظاهر كما هو مذهب الشافعي  
 وقال محمد: "اذا وصلى لموالي بني فلان ولبنى فلان  
 موالٍ من أعلى وموالٍ من أسفل فمات بطلت الوصية  
 في حق الفريقين لاستحالة الجمع بينهما وعدم الرجحان"  
 وقال أبو حنيفة: "اذا قال لزوجته انت علي مثل  
 أمي لا يكون مطاهراً لأن اللفظ مشترك بين الكرامة  
 والحرمة فلا يترجم جهة الحرمة إلا بالنية۔ وعلى هذا  
 قلنا لا يحب النظير في جزاء الصيد لقوله تعالى: فجزاء

بقية حاشیہ گذشتہ صفحہ: نہیں لگی خود قرآن کی نص ہی میں یہ قید مذکور ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے  
 کہ حدیث رفاعہ خبر واحد نہیں حدیث مشہور ہے۔ ابو داؤد کے علاوہ صحاح ستہ۔ موطاء امام مالک، مسند  
 امام احمد بن حنبل وغیرہ کتب حدیث میں سیدہ عائشہ ام المؤمنین، عبد اللہ بن عمر، فضل بن عباس،  
 زبیر بن عبد الرحمن و دیگر متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور خبر مشہور کے ساتھ مطلق کو  
 بالاتفاق مقید کیا جاسکتا ہے۔



مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعِيمِ“ لِأَنَّ الْمِثْلَ مُشْتَرِكٌ بَيْنَ الْمِثْلِ  
صُورَةٍ وَبَيْنَ الْمِثْلِ مَعْنًى وَهُوَ الْقِيَمَةُ وَقَدْ أُرِيدَ الْمِثْلُ  
مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى بِهَذَا النَّصِّ فِي قَتْلِ الْحَمَامِ وَالْعُصْفُورِ  
وَنَحْوِهِمَا بِالْإِتْفَاقِ فَلَا يَرَادُ الْمِثْلُ مِنْ حَيْثُ الصُّورَةُ  
إِذْ لَا عَمُومَ لِلْمِشْتَرَكِ أَصْلًا فَيَسْقُطُ اعْتِبَارُ الصُّورَةِ  
لِلْإِسْتِحَالَةِ الْجَمِيعِ۔

فصل۔ (مشرک اور مؤول کے بیان میں) مشترک وہ لفظ ہے جو مختلف حقائق  
والے دو معنوں یا کئی معنوں کے لیے وضع کیا گیا ہو۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں۔  
جَارِيَةٌ اس کا معنی لونڈی بھی ہے اور کشتی بھی اور لفظ ”مُشْتَرِي“ کہ اس سے  
بیع کا عقد قبول کرنے والا (خریدار) بھی مراد ہوتا ہے اور آسمان کا ایک ستارہ بھی مشتری  
کہلاتا ہے اور ہم ”بَائِن“ بولتے ہیں جو جداتی کے معنی کے لیے بھی مستعمل ہے اور  
بیان کرنے والے کے معنی میں بھی اور مشترک کا حکم یہ ہے کہ جب (اس کے مختلف معانی  
میں سے) ایک معنی کا مراد ہونا متعین ہو جائے تو دوسرے معانی کا اعتبار ساقط ہو جاتا  
ہے۔ اسی لیے علماء رحمہم اللہ کا اس امر پر اجماع ہے کہ قرآن کریم میں مذکور لفظ ”قُرُوء“

۱۔ مشترک کی تعریف میں مصنف فرماتے ہیں کہ وہ ایسا لفظ ہے جو دو یا اس سے زائد معانی کے لیے  
وضع کیا ہو اور ان معانی کے حقائق مختلف ہوں یہ اس لیے فرمایا تاکہ عام سے احتراز ہو جائے کیونکہ وہ  
ایسے افراد پر مشتمل ہوتا ہے جن کی حقیقت ایک ہوتی ہے جیسے کہ عام کی بحث میں گذر چکا ہے۔

۲۔ لفظ مشترک جب کسی کلام میں استعمال ہو تو اس کے تمام معانی بیک وقت مراد نہیں ہوتے اور  
نہ ایسا ممکن ہے مثلاً کسی نے کہا عُنْدِي جَارِيَةٌ میرے پاس ایک جاریہ ہے۔ اگر اس سے  
کشتی مراد ہے تو لونڈی مراد نہیں ہو سکتی اور لونڈی مراد ہے تو کشتی کو مراد نہیں لیا جاسکتا یا کسی نے اپنی  
بیوی سے کہا۔ أَنْتِ بَائِنٌ۔ اگر اس کی مراد یہ ہے کہ تم مجھ سے جدا ہو تو پھر یہ طلاق بات نہ ہوگی اور  
(بقیہ فاشیہ اگلے صفحہ پر)

یا حیض کے معنی پر محمول ہے جیسے کہ وہ ہمارا مذہب ہے یا طہر کے معنی پر جس طرح کہ مذہب شافعی ہے۔ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں جب کسی نے مرتے وقت فلاں قبیلہ کے موالی (یعنی آقاؤں یا غلاموں) کے لیے وصیت کی جبکہ اس قبیلہ کے اوپر والے موالی (آقا) بھی ہوں اور نیچے والے موالی (غلام) بھی، تو دونوں فریقوں کے لیے وصیت باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ دونوں معافی کا جمع کرنا محال ہے اور کسی ایک کی وجہ ترجیح بھی نہیں ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں: جب کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا ”تم مجھ پر میری ماں کی مثل ہو“ تو وہ ظہار کا مرتکب نہ بنے گا، کیونکہ یہ لفظ (مثل) کرہمت اور حرمت دونوں میں مشترک ہے۔ اس لیے معنی حرمت والی جہمت کا تعین نیت کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ اسی بنیاد پر ہم کہتے ہیں کہ اس آیت کریمہ فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: — اگر یہ مراد ہے کہ تم بہت بیان کرنے والی ہو تو یہ طلاق نہیں تحریر فی جملہ ہے۔

لہٰذا یہ نہیں ہو سکتا کہ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ سے بیک وقت تین حیض اور تین طہر مراد ہوں اس طرح عدت کا زمانہ کافی طویل ہو جائے گا۔

۲۔ لفظ موالی عربی میں کئی معانی کے لیے مستعمل ہے کبھی اس کا معنی آقا یا سردار ہوتا ہے اور کبھی غلام کبھی آزاد کرنے والا اور کبھی آزاد شدہ کبھی رشتہ دار اور کبھی دوست، جب کسی قبیلے کے آزاد کھنہ والے سردار بھی ہوں اور آگے ان کے ہاتھوں آزاد ہونے والے غلام بھی اور کوئی وصیت کرے کہ اس قبیلے کے موالی کے لیے یہ مال ہے اور وصیت کے بعد مر جائے تو وصیت باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ موالی غلام و آقا دونوں معنوں میں مشترک ہے اور وجہ ترجیح بیان نہیں ہو سکتی کیونکہ وصیت کھنہ والا تو مر گیا۔

۳۔ یعنی کسی کا اپنی بیوی سے یہ کہنا کہ تم مجھ پر میری ماں کی طرح ہو یہ معنی بھی رکھتا ہے کہ جیسے میں ماں کی بات نہیں ٹالتا تمھاری کوئی بات بھی نہیں ٹال سکتا اور یہ معنی بھی ہو سکتا ہے کہ تم مجھ پر میری ماں کی طرح حرام ہو۔ لہٰذا صرف ان الفاظ سے ظہار نہ ہو گا۔ جب تک کہ وہ اپنی نیت (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



مِنَ النَّعَمِ، (جب کوئی محرم جان بوجھ کر جانور کا شکار کرے) تو اس جیسا جانور بطور جرمانہ ہے۔ (سورہ مائدہ آیت ۹۵) کے تحت ہم شکل جانور کا دینا ضروری نہیں کیونکہ لفظ ”مثل“ صورت میں ایک جیسا ہونے اور معنی قیمت میں ایک جیسا ہونے میں مشترک ہے جبکہ کبوتر اور چڑیا جیسے جانور کے شکار میں اس نص کے مطابق بالاتفاق سب ائمہ نے معنوی اعتبار سے جانور کا ہم مثل ہونا مراد لیا ہے۔ لہذا لفظ ”مثل“ میں صورتاً ہم مثل ہونا مراد نہیں لیا جاسکتا۔ کیونکہ مشترک میں عموم نہیں ہوتا (کہ سب معانی بیک وقت مراد ہو جائیں) تو دونوں معانی کی جمع کے محال ہونے کے سبب (مثبت میں صورت کا اعتبار ساقط ہو گیا۔

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: — اور مراد خود واضح نہ کرے۔ اگر وہ کہتا ہے کہ میری مراد حرمت ہے تو ظہار بن جائگا۔ لہذا اللہ فرماتا ہے جب کوئی شخص حالت احرام میں جان بوجھ کر شکار کر کے جانور مار ڈالے تو اس جیسا جانور پیش کرے امام شافعی، امام احمد، امام احمد بن حنبل اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک جن جانوروں کی مثل ضروری موجود ہے یعنی خُج اور قدوقامت کے اعتبار سے ان جیسے دیگر جانور موجود ہیں، وہاں دو عادل آدمیوں کے فیصلے پر صورت اور قدوقامت میں ویسا جانور ذبح کر کے اس کا گوشت مساکین میں تقسیم کرنا ہوگا چنانچہ شتر مرغ کی جگہ اونٹ، جنگلی گائے کے شکار پر ایک گائے، ہرن کے بدلے بکری اور خرگوش کی جگہ بکری کا بچہ دینا ہوگا اور جن جانوروں کی مثل ضروری نہیں کہ جسے ذبح کر کے تقسیم کیا جاسکے جیسے چڑیا کبوتر یا ایلے چھوٹے جانور، وہاں دو عادل آدمیوں کے فیصلے پر ان کی قیمت طے کر کے ادا کی جاتے گی۔ امام اعظم اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ سب جانوروں میں خواہ چھوٹے ہوں یا بڑے ان کی قیمت ہی ادا کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ لفظ ”مثل“ مشترک ہے اس لیے دو معنی مراد ہو سکتے ہیں صورت میں مثل ہونا یا معنی (یعنی قیمت) میں مثل ہونا۔ جب چڑیا اور کبوتر میں سب سے مثل معنوی مراد لے لی تو باقی جانوروں میں بھی مثل معنوی ہی مراد لینا ضروری ہے کیونکہ مشترک کے تمام معانی بیک مراد نہیں ہو سکتے۔ ویسے بھی آیت مبارکہ کے اگلے الفاظ یَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ مثل معنوی مراد ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ کیونکہ مثل ضروری کا اندازہ اور فیصلہ تو ہر کس ذناکس کر سکتا ہے کہ یہ کوئی مخفی چیز نہیں۔ الغرض امام اعظم کا موقف بہت مضبوط ہے۔

❁ وَإِذَا تَرَجَّحَ بَعْضُ وَجْهِهِ الْمَشْتَرِكِ بِغَالِبِ الدَّارِ

يَصِيرُ مُؤَوَّلًا وَحُكْمُ الْمُؤَوَّلِ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِهِ مَعَ  
احْتِمَالِ الْخَطَاةِ وَمَثَلُهُ فِي الْحُكْمِيَّاتِ مَا قُلْنَا إِذَا اُطْلِقَ  
الثَّمَنُ فِي الْبَيْعِ كَانَ عَلَى غَالِبِ نَقْدِ الْبَلَدِ وَذَلِكَ بِطَرِيقِ  
التَّأْوِيلِ وَلَوْ كَانَتِ النُّقُودُ مُخْتَلِفَةً فَسَدَ الْبَيْعُ لِمَا ذَكَرْنَا.

وَحَمْلُ الْأَقْرَاءِ عَلَى الْحَيْضِ وَحَمْلُ النِّكَاحِ فِي الْآيَةِ عَلَى  
الْوُطْئِ وَحَمْلُ الْكِنَايَاتِ حَالِ مُذَاكَرَةِ الطَّلَاقِ عَلَى  
الطَّلَاقِ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا الدَّيْنُ الْمَانِعُ  
مِنَ الزَّكَاةِ يُصَرَّفُ إِلَى أَيْسَرِ الْمَالَيْنِ قَضَاءً لِلدَّيْنِ  
وَقَرَعَ مُحَمَّدٌ عَلَى هَذَا فَقَالَ إِذَا تَزَوَّجَ امْرَأَةً عَلَى نِصَابٍ  
وَلَهُ نِصَابٌ مِنَ الْغَنَمِ وَنِصَابٌ مِنَ الدَّرَاهِمِ يُصَرَّفُ  
الدَّيْنُ إِلَى الدَّرَاهِمِ حَتَّى لَوْ حَالَ عَلَيْهَا الْخَوْلُ تَجِبُ الزَّكَاةُ  
عِنْدَكَ فِي نِصَابِ الْغَنَمِ وَلَا تَجِبُ فِي الدَّرَاهِمِ.

وَلَوْ تَرَجَّحَ بَعْضُ وَجْهِهِ الْمَشْتَرِكِ بِبَيَانٍ مِنْ قَبْلِ  
الْمُتَكَلِّمِ كَانَ مُفَسَّرًا وَحُكْمُهُ أَنَّهُ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ يَقِينًا.  
مِثَالُهُ إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَى عَشْرَةِ دَرَاهِمٍ مِنْ نَقْدٍ بُخَارًا  
فَقَوْلُهُ مِنْ نَقْدٍ بُخَارًا تَفْسِيرُهُ فَلَوْلَا ذَلِكَ لَكَانَ  
مُنْصَرَفًا إِلَى غَالِبِ نَقْدِ الْبَلَدِ بِطَرِيقِ التَّأْوِيلِ. فَيَتَرَجَّحُ  
الْمُفَسَّرُ فَلَا يَجِبُ نَقْدُ الْبَلَدِ.

اور جب مشترک کی وجہ (معانی) میں سے کوئی وجہ غالب رائے سے ترجیح پا  
جاتے تو وہ (مشترک کے بجائے) مؤول کہلائے گا اور مؤول کا حکم یہ ہے کہ اس



پر عمل واجب ہے مگر خطاء کا احتمال بھی ہے حکمیات (احکام شرعی) میں اس کی مثال ہمارا یہ قول ہے کہ جب کسی نے بیع میں کرنسی کو مطلق رکھا۔ (یہ وضاحت نہ کی کہ مثلاً درہم دینے ہیں یا دنانیر) تو اسے شہر میں زیادہ چلنے والی کرنسی پر چمل کیا جاتے گا اور یہ ایک طرح کی تاویل ہے اور اگر (شہر میں) مختلف کرنیاں (برابر چلتی) ہوں تو بیع فاسد ہو جاتے گی۔ وجہ وہی ہے جو ہم نے ذکر کر دی۔ اور لفظ قروع کو حیض پر اور لفظ نکاح کو آیت مبارکہ میں وطی پر چمل کرنا اور طلاق کی گفتگو کے دوران اشارات کو طلاق پر چمل کرنا اسی (تاویل کے) زمرے میں سے ہے۔ اسی بنیاد پر ہم کہتے ہیں کہ زکوٰۃ سے روکنے والا قرض دو مالوں میں سے اس مال پر چمل کیا جاتا ہے جو نسبتاً آسانی سے قرض اتار سکے۔ امام محمدؒ نے اس قاعدہ پر یہ فرع پیدا کی کہ اگر کسی نے ایک عورت

۱۔ مَوَّال کا لغوی معنی ہے ”پھیرا ہوا“ چونکہ مشترک کو اس کے مختلف معانی سے ایک کی طرف پھیر دیا گیا ہے اس لیے وہ مَوَّال کہلایا اور چونکہ ظن غالب سے پھیرا گیا ہے۔ دلیل قطعی سے نہیں اس لیے خطاء کا احتمال بھی ہے۔

۲۔ مثلاً کسی شہر میں امریکی ڈالروں کے ساتھ بھی سودا کیا جاتا ہو اور برطانوی پونڈز کے ساتھ بھی اور سعودی ریال کے ساتھ بھی اور خریدار نے صرف یہ کہا کہ میں دس نوٹ ڈوں گا۔ یہ نہیں بتلایا کہ ڈالروں کا یا ریال تو شہر میں جس کرنسی کے مطابق زیادہ خرید و فروخت ہوتی ہو وہ ہی مراد ہوگا۔ (اگرچہ آج کل عموماً ایسا کہیں نہیں ہے) اور اگر سب کرنیاں برابر چل رہی ہوں تو بیع کرنا باطل ٹھہرے گا۔

۳۔ میاں بیوی جھگڑ رہے ہوں۔ بیوی کہہ رہی ہو کہ مجھے طلاق دے دو اور مثلاً میاں کہہ دے کہ تم مجھ پر میری ماں کی طرح ہو تو ظن غالب کے مطابق اسے طلاق تصور کیا جائے گا۔ اگرچہ خفیہ سا احتمال یہ بھی ہے کہ شاید اس نے بیوی کا غصہ ٹھنڈا کرنے کے لیے یہ کہا ہو کہ میں تو اپنی ماں کی طرح تمھاری کریم و توقیر رکھتا ہوں تمھاری کسی بات کو کبھی ٹالا نہیں۔

۴۔ یعنی ایک شخص کے پاس دو طرح کے اموال ہوں۔ نقد روپے بھی اور کسی طرح کا مال تجارت بھی اور (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

سے کسی نصاب مال پر شاہی کی جبکہ اس شخص کے پاس بکریوں کا نصاب بھی ہے اور درہم کا بھی۔ تو قرضہ (حق مہر) درہم پر محمول ہوگا۔ چنانچہ مگر دونوں نصابوں پر سال گذر گیا تو امام محمدؒ کے نزدیک بکریوں کے نصاب میں (شوہر پر) زکوٰۃ واجب ہوگی۔ درہم میں نہیں۔

اور اگر مشترک کا کوئی معنی خود متکلم کے بیان سے ترجیح پا جاتے تو اسے (مشترک کے بجائے) مفسر کیا جاتے گا اور اس کا یہ حکم یہ ہے کہ یقیناً (اور حتماً) اس پر عمل واجب ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے کہا۔ مجھ پر بخارا کی کرنسی سے فلاں آدمی کے دس درہم واجب الاداء ہیں تو اس کے یہ الفاظ ”بخارا کی کرنسی سے“ اپنے کلام کی تفسیر ہے اور اگر یہ الفاظ نہ ہوتے تو تاویل پر عمل کرتے ہوتے شہر میں زیادہ چلنے والی کرنسی مراد لی جاتی۔ لہذا (مقول پر) مفسر کو ترجیح ہے۔ اس لیے شہر کی غالب کرنسی واجب نہ ہوگی۔

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: ————— اس پر قرض بھی ہو تو قرض نقد روپوں میں ڈالا جائے گا کہ ظن غالب یہی ہے کہ روپوں کے ساتھ قرض ادا کرنا نسبتاً آسان ہے۔ لہذا روپوں میں زکوٰۃ نہیں آئے گی اور سامان تجارت میں آئے گی۔

۱۔ چونکہ غالب رائے یہی ہے کہ اس شخص کو درہم میں حق مہر ادا کرنا آسان ہے۔ نسبت اس کے کہ وہ پہلے بکریاں فروخت کرے پھر مہر ادا کرے۔ لہذا درہم قرض میں ڈوب جانے کے سبب زکوٰۃ سے بچ گئے اور بکریوں میں زکوٰۃ آگئی۔

۲۔ متکلم جب مشترک کے ایک معنی پر نص کر دے تو وہ مفسر بن جاتے گا۔ اب اس پر عمل واجب ہو گیا دوسرے تمام معانی کا احتمال ختم ہو گیا مثلاً شہر میں مختلف درہم کا چلن ہو اور کوئی کہہ دے کہ میں نے فلاں شخص کے بخارا کے دس درہم فیسے ہیں تو اب اس پر کسی اور قسم کے درہم لازم نہ ہوں گے البتہ اگر اس نے ”بخارا کے درہم“ نہ کہا ہوتا تو پھر شہر میں زیادہ چلن رکھنے والے درہم واجب کیے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



❁ فصل۔ فی الْحَقِيقَةُ وَالْمَجَاز۔ كُلُّ لَفْظٍ وَضَعَهُ وَاضِعُ  
اللُّغَةِ بِأَزَاءِ شَيْءٍ فَهُوَ حَقِيقَةٌ لَهُ وَلَوْ اسْتُعْمِلَ فِي غَيْرِهِ  
يَكُونُ مَجَازًا لَا حَقِيقَةً۔ ثُمَّ الْحَقِيقَةُ مَعَ الْمَجَازِ لَا يَجْتَمِعَانِ  
إِرَادَةً مَعَ لَفْظٍ وَاحِدٍ فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ وَلِهَذَا أَقْلَنَّا لِمَا  
أُرِيدَ مَا يَدْخُلُ فِي الصَّاعِ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا تَتَّبِعُوا  
الدَّرْهَمَ بِالدَّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ سَقَطَ  
إِعْتِبَارُ نَفْسِ الصَّاعِ حَتَّى جَازَ بَيْعُ الْوَاحِدِ مِنْهُ بِالْأُخْرَيْنِ  
وَلَمَّا أُرِيدَ الْوَقَاعُ مِنْ آيَةِ الْمَلَامَسَةِ سَقَطَ إِعْتِبَارُ  
إِرَادَةِ الْمَسِّ بِالْيَدِ۔ قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا أَوْصَى لِمَوَالِيهِ  
وَلَهُ مَوَالٍ أَعْتَقَهُمْ وَلِمَوَالِيهِ مَوَالٍ أَعْتَقُوهُمْ كَانَتْ  
الْوَصِيَّةُ لِمَوَالِيهِ دُونَ مَوَالِي مَوَالِيهِ۔ وَفِي السِّيَرِ الْكَبِيرِ  
لَوِ اسْتَأْمَنَ أَهْلُ الْحَرْبِ عَلَى آبَاءِهِمْ لَا يَدْخُلُ الْأَجْدَادُ  
فِي الْأَمَانِ وَلَوِ اسْتَأْمَنُوا عَلَى أُمَّهَاتِهِمْ لَا يَثْبُتُ الْأَمَانُ  
فِي حَقِّ الْجَدَّاتِ۔ وَعَلَى هَذَا أَقْلَنَّا إِذَا أَوْصَى لِأَبْكَارِ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: جاتے اور وہ مؤول کلام ہوتی مگر مفسر کے آجانے سے مؤول کا معاملہ ختم ہو گیا۔

ایک اور مثال بھی باب عقائد میں سے دی جا سکتی ہے۔ اللہ نے نبی اکرم ﷺ کو قرآن  
میں ”خاتم النبیین“ فرمایا۔ لفظ خاتم کو مرزائیوں نے بمعنی فصل لیا ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے کہ فلاں آدمی خاتم  
المحدثین ہے یعنی سب محدثین سے افضل ہے۔ مگر ان کا یہ معنی اور یہ تاویل محض ضلالت ہے۔ کیونکہ نبی اکرم  
ﷺ نے متعدد احادیث میں فرمایا ہے۔ انا خاتم النبیین لا نبی بعدی۔ (بخاری جلد اول  
صفحہ ۵۰۹ کتاب المناقب مسلم جلد دوم صفحہ ۳۹ کتاب الفتن وغیرہ کتب کثیرہ) جب نبی ﷺ نے  
خود خاتم کا معنی لا نبی بعدی کر دیا تو اب کوئی معنی پیدا کرنا قطعاً حرام اور مداخلت فی الدین ہے۔

بَنِي فَلَانٍ لَا تَدْخُلُ الْمَصَابَةَ بِالْفُجُورِ فِي حُكْمِ الْوَصِيَّةِ  
وَلَوْ أَوْصَى لِنَبِي فَلَانٍ وَلَهُ بَنُونَ وَبَنَوْنِيهِ كَانَتْ  
الْوَصِيَّةُ لِبَنِيهِ دُونَ بَنِي بَنِيهِ - قَالَ أَصْحَابُنَا لَوْ حَلَفَ  
لَا يَنْكُمُ فَلَانَةٌ وَهِيَ أَجْنَبِيَّةٌ كَانَ ذَلِكَ عَلَى الْعَقْدِ حَتَّى  
لَوْ نَابَهَا لَا يَحْنُثُ - وَلَئِنْ قَالَ إِذَا حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ  
فِي دَارِ فَلَانٍ يَحْنُثُ لَوْ دَخَلَهَا حَافِيًا أَوْ مُتَنَعِّلًا أَوْ رَاكِبًا  
وَكَذَلِكَ لَوْ حَلَفَ لَا يَسْكُنُ دَارَ فَلَانٍ يَحْنُثُ لَوْ كَانَتْ  
الدَّارُ مِلْكًا لِفَلَانٍ أَوْ كَانَتْ بِأُجْرَةٍ أَوْ عَارِيَّةٍ وَذَلِكَ  
جَمْعُ بَيْنِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ  
حَدِّ يَوْمَ يَقْدِمُ فَلَانٌ فَقَدِمَ فَلَانٌ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا يَحْنُثُ -

فصل : (حقیقت اور مجاز کے بیان میں) ہر وہ لفظ جسے کسی زبان کے بنانے  
والے نے کسی چیز کے مقابلہ میں وضع کیا ہو تو وہ لفظ اس چیز ہی کے لیے استعمال ہونے  
کی صورت میں حقیقت کہلاتا ہے اور اگر کسی اور چیز کے لیے استعمال ہو تو وہ مجاز ہوگا۔  
حقیقت نہیں۔ پھر حقیقت اور مجاز ایک لفظ سے ایک ہی وقت میں اکٹھے مراد  
نہیں ہو سکتے۔ اسی لیے ہم کہتے ہیں۔ جب نبی ﷺ کے اس ارشاد: ”ایک  
درہم دو درہموں کے بدلے اور ایک صاع (ایک پیمانہ ہے) کو دو صاعوں کے  
بدلے نہ بیچو۔“ میں صاع سے وہ چیز مراد ہے جو صاع میں (ناپی جاتی) ہے تو خود  
صاع کا اعتبار ختم ہو گیا۔ اس لیے ایک صاع کی دو صاع کے ساتھ بیع جائز ہو گئی۔  
اور آیت ملامت (أُولَٰئِكَ مَسَّاهُمُ النَّسَاءُ) سے جب جماع مراد لے لیا

۱۔ جیسے لفظ اَسَدُ (شیر) ایک مخصوص جانور کے لیے بنایا گیا ہے تو اس میں یہ لفظ حقیقت ہے اور  
اگر یہ کسی انسان کے لیے بطور بہادر شخص کے استعمال ہو تو یہ مجاز ہے اور جب اس سے جانور مراد ہو تو یہ بمعنی بہادر  
نہیں ہو سکتا اور بہادری کا معنی لینے پر جانور مراد نہیں ہو سکتا۔



گیا تو ہاتھ کے ساتھ مس کرنے کا اعتبار ساقط ہو گیا۔ امام محمد فرماتے ہیں جب کسی نے کسی شخص کے مولیٰ (آزاد کردہ غلاموں) کے لیے وصیت کی جبکہ اس کے آزاد کردہ غلام بھی ہوں اور آگے ان کے آزاد کردہ غلام بھی ہوں تو وصیت اس کے اپنے مولیٰ کے لیے ہوگی۔ نہ کہ مولیٰ کے مولیٰ کے لیے بھی۔ سیر کبیر میں ہے، جب اہل حرب (کفار) نے اپنے آباء کے لیے امن مانگا تو اس میں ان کے دادے داخل نہ ہوں گے اور اگر انھوں نے اپنی ماؤں کے لیے امن طلب کیا تو دادیاں اس میں داخل نہ ہوں گی

۱۔ نبی ﷺ نے فرمایا ایک صاع سے دو صاع نہ بچو۔ اس میں خود صاع مراد نہیں (جو لکڑی کا ہے) بلکہ مجازاً وہ چیز مراد ہے جو صاع میں ڈال کر پانی جاتی ہے۔ جب یہ مجازی معنی متعین ہو گیا تو خود ایک صاع دو صاعوں سے بچتا جائز ہے۔ اگر یہ بھی ناجائز ہو تو پھر ایک لفظ (صاع) سے بیک وقت حقیقی اور مجازی دونوں معانی مراد ہوں گے اور یہ جائز نہیں۔ اسی طرح آیت قرآنہ اَذْلَا مَسْتَمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا۔ یعنی جب تم اپنی عورتوں کو چھو لو پھر تم پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی سے تیمم کرو۔ (سورہ مادہ آیت ۶) میں لفظ لا مستم کا حقیقی معنی تو ہاتھ سے چھونا ہے۔ مگر اس سے مجازاً اجماع کرنا بھی مراد لیا جاتا ہے۔ مذکورہ آیت میں اس امر پر اتفاق ہے کہ جماع کی صورت میں پانی نہ ملنے پر تیمم کا حکم ہے۔ جب مجازی معنی یہاں بالاتفاق مراد ہے تو حقیقی معنی کو مراد میں داخل نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا کسی عورت کو ہاتھ کے ساتھ چھونے میں وضو ٹوٹنے اور تیمم کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔

۲۔ لفظ مولیٰ حقیقتاً انہی لوگوں کے لیے وضع ہے جو کسی کے آزاد کردہ ہوں۔ لہذا مولیٰ کے مولیٰ اس میں داخل نہ ہوں گے اگر وہ بھی داخل ہوں تو حقیقت اور مجاز دونوں کا جمع کرنا لازم آئے گا۔ اسی طرح آباء سگے باپوں کے لیے وضع ہے اور دادوں کے لیے مجازاً بولا جاتا ہے۔ اہمات کا لفظ سگی ماؤں کے لیے وضع ہے اور مجازاً دادیوں کے لیے بھی بولا جاتا ہے۔ اور ابن سگے بیٹے کے لیے وضع ہے اور مجازاً پوتے کو بھی کہتے ہیں تو یہاں وصیت میں دادے اور دادیاں اور پوتے داخل نہ ہوں گے ورنہ حقیقت و مجاز دونوں کا ایک وقت مراد ہونا لازم آئے گا۔

اسی بنیاد پر ہم کہتے ہیں جب کسی نے فلاں قبیلہ کی کنواری لڑکیوں کے لیے وصیت کی تو گناہ کے ساتھ اپنا کنوارہ پن کھونے والی وصیت میں داخل نہ ہوگی اور اگر فلاں شخص کے بچوں کے لیے وصیت کی جبکہ اس کے (سگے) بیٹے بھی ہوں اور بیٹوں کے بیٹے بھی تو وصیت صرف سگے بیٹوں کے لیے ہے، بیٹوں کے بیٹوں کے لیے نہیں۔ ہمارا صاحب کہتے ہیں: اگر کسی نے قسم اٹھا لی کہ فلاں عورت سے نکاح نہیں کرے گا۔ جبکہ وہ عورت اس کے لیے اجنبیہ ہو (اس کی بیوی نہ ہو) تو نکاح سے عقد کرنا ہی مراد ہوگا۔ (وطی کرنا نہیں) لہذا اگر اس نے اس عورت سے زنا کر لیا تو اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اور اگر اس نے قسم اٹھائی کہ فلاں آدمی کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھے گا۔ تو خواہ وہ ننگے پاؤں داخل ہو یا جوتی پہن کر (دونوں صورتوں میں) اس کی قسم ٹوٹ جاتے گی۔ اسی طرح اگر کسی نے قسم اٹھالی کہ فلاں کے گھر میں سکونت نہیں کرے گا۔ تو وہ گھر خواہ اس کی ملک میں ہو یا کرایہ اور ادھار پر ہو بہر حال اس کی قسم ٹوٹ جاتے گی اور یہ حقیقت اور مجاز دونوں کو اکٹھا کرنے کی صورت ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے کہا کہ جس روز فلاں آدمی آئے گا۔ اس دن اس کا غلام آزاد ہوگا تو آنے والا خواہ رات میں آئے یا دن میں بہر حال وہ حانت ہو جائے گا (اس کا غلام آزاد ہو جائے گا)۔

۱۔ کیونکہ گناہ سے کنوارپن گنوانے والی حقیقت میں کنواری نہیں صرف حکم میں مجاز کنواری ہے۔ اگر اسے بھی وصیت میں داخل کیا جائے تو حقیقت اور مجاز دونوں کا اجتماع لازم آئے گا۔

۲۔ لفظ نکاح کا حقیقی معنی عقد زوجیت ہے اور مجازی معنی وطی، چونکہ مذکورہ صمدت میں مجازی معنی مراد نہیں لہذا اگر اس شخص نے اسی عورت سے زنا کیا تو اس پر قسم کا کفارہ نہ آئے گا۔

۳۔ یہاں اس قاعدہ پر کہ حقیقت اور مجاز دونوں اکٹھے نہیں ہو سکتے تین اعتراضات کیے گئے ہیں۔ پہلا اعتراض۔ یہ ہے کہ کسی نے قسم اٹھائی کہ فلاں کے گھر قدم نہیں رکھے گا تو اس کا حقیقی معنی تو ننگے پاؤں اس کے گھر قدم رکھنا ہے۔ اور مجاز اجوتی پہن کر داخل ہونے پر بھی صادق آتا ہے اور تم دونوں صورتوں میں قسم ٹوٹنے کا حکم صادر کرتے ہو تو حقیقت اور مجاز جمع ہو گئے۔ دوسرا اعتراض۔ کسی نے قسم (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



فُلْنَا وَضَعُ الْقَدَمِ صَارَ حَاجَا زَاعِنَ الدُّخُولِ بِحُكْمِ  
 الْعُرْفِ - وَالْدُّخُولِ لَا يَتَفَاوَتُ فِي الْفَضْلَيْنِ وَدَا سُرَا  
 فَلَا نَصَارَ حَاجَا زَاعِنَ دَارِ مَسْكُونَةٍ لَهُ وَذَلِكَ لَا يَتَفَاوَتُ  
 بَيْنَ أَنْ يَكُونَ مُلْكًا لَهُ أَوْ كَانَتْ بِأَجَرَةٍ لَهُ وَالْيَوْمُ فِي  
 مَسْئَلَةِ الْقُدُومِ عِبَارَةٌ عَنْ مُطْلَقِ الْوَقْتِ لِأَنَّ الْيَوْمَ  
 إِذَا أُضِيفَ إِلَى فِعْلِ لَا يَمْتَدُّ يَكُونُ عِبَارَةً عَنْ مُطْلَقِ  
 الْوَقْتِ كَمَا عُرِفَ فَكَانَ الْحَثُّ بِهَذَا الطَّرِيقِ لَا  
 بِطَرِيقِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ -

ثُمَّ الْحَقِيقَةُ أَنْوَاعٌ ثَلَاثَةٌ - مُتَعَذِّرَةٌ وَمَهْجُورَةٌ  
 وَمُسْتَعْمَلَةٌ وَفِي الْقِسْمَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ  
 بِالِاتِّفَاقِ - وَنَظِيرُ الْمُتَعَذِّرَةِ إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ  
 هَذِهِ الشَّجَرَةِ أَوْ مِنْ هَذِهِ الْقِدْرِ فَإِنَّ أَكْلَ  
 الشَّجَرَةِ أَوْ الْقَدْرِ مُتَعَذِّرٌ فَيُصَارُ ذَالِكًا إِلَى  
 ثَمَرَةِ الشَّجَرَةِ وَإِلَى مَا يَحُلُّ فِي الْقَدْرِ حَتَّى لَوْ أَكَلَ  
 مِنْ عَيْنِ الشَّجَرَةِ أَوْ مِنْ عَيْنِ الْقَدْرِ بِنَوْعٍ تَكَلَّفَ  
 لَا يَحْنُثُ - وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا حَلَفَ لَا يَشْرَبُ

بقیہ جاثیہ گذشتہ صفحہ: — اٹھائی کہ فلاں کے گھر سکونت نہیں کرے گا۔ اس کا حقیقی معنی تو ذاتی گھر ہے مگر اس کے  
 کہتے اور ادھار والے گھر میں سکونت کرنے پر بھی قسم ٹوٹ جاتی ہے حالانکہ یہ مجازی معنی ہے۔ تیسرا اعتراض  
 کسی نے کہا جس دن فلاں آدمی آئے گا۔ میرا غلام آزاد ہوگا۔ اب دن کا لفظ تو حقیقی طور پر صبح سے شام  
 تک کے وقت پر بولا جاتا ہے مگر تمہارے نزدیک اگر وہ شخص رات کو بھی آگیا تب بھی غلام آزاد ہوگا حالانکہ  
 رات پر دن کا اطلاق مجاز ہے اور تم حقیقت اور مجاز جمع کر رہے ہو۔

من هذه البعير ينصرف ذاك إلى الإغتراف  
 حتى لو فرضنا أنه لو كرم بنوع تكلف لا يحدث  
 بالإتفاق - ونظير المهور لا يضمن  
 قدمه في دار فلان فإن إرادة وضع القدم مهوراً  
 عادة وعلى هذا قلنا التوكيل بنفس الخصومة  
 ينصرف إلى مطلق جواب الخصم حتى يسمع  
 للتوكيل أن يجيب بنعم كما يسمعه أن يجيب بلا  
 لأن التوكيل بنفس الخصومة مهوراً شرعاً وعادياً -

ہم کہتے ہیں عرف کے حکم پر قدم رکھنا داخل ہونے کے لیے مجازاً استعمال ہوتا  
 ہے اور داخل ہونا دونوں صورتوں میں (خواہ ننگے پاؤں ہو یا جوتوں سمیت) ایک  
 ہی جیسا ہے۔ اور ”فلاں کا گھر“ یہ الفاظ مجازاً اس کی رہائش گاہ کے لیے استعمال  
 ہوتے ہیں اور رہائش گاہ میں یہ فرق نہیں ہوتا کہ وہ کسی کی ملک میں ہو یا اجرت پر  
 ہو اور (فلاں کے) آنے کے مسئلہ میں لفظ ”اليوم“ مطلق وقت سے عبارت  
 ہے۔ کیونکہ لفظ یوم جب ایسے فعل کی طرف منسوب ہو جو لمبے وقت پر نہ پھیلا ہو  
 (جیسے کسی کا آنا) تو اس سے مطلق وقت مراد ہوتا ہے۔ جیسا کہ یہ بات سب  
 کو معلوم ہے تو قسم کا ٹوٹنا اس طریق پر ہے۔ حقیقت و مجاز کو جمع کرنے کے طریق  
 پر نہیں۔

۱۔ یہ عبارت مذکورہ سابق تین اعتراضات کا جواب ہے۔ پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ  
 یہاں ہم نے حقیقت اور مجاز کو جمع نہیں کیا بلکہ عموم مجاز کے طریقہ پر عمل کرتے ہوئے لفظ کو ایسے  
 معنی پر محمول کر لیا ہے کہ حقیقی اور مجازی دونوں معانی اس کے افراد بن گئے ہیں۔ چنانچہ قدم رکھنے  
 سے داخل ہونا مراد ہے۔ اب داخل ہونا ننگے پاؤں بھی ہو سکتا اور جوتی کے ساتھ بھی۔ دوسرے  
 (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



پھر حقیقت کی تین اقسام ہیں۔ متعذرہ۔ مجبورہ اور مستعملہ پہلی دو قسموں (متعذرہ و مجبورہ) میں بالاتفاق مجاز ہی مراد لیا جاتا ہے۔ متعذرہ کی مثال یہ ہے کہ کسی قسم اٹھائی کہ وہ اس درخت یا اس ہنڈیا سے نہیں کھائے گا۔ اب خود درخت یا ہنڈیا کا کھانا ممکن نہیں تو اب لفظ کو درخت کے پھل یا ہنڈیا میں جو کچھ ڈلتا ہے اس کی طرف پھیرا جائے گا۔ چنانچہ اگر اس نے خود درخت یا ہنڈیا میں سے تکلف کے ساتھ کچھ کھایا تو اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اسی بنیاد پر ہم کہتے ہیں جب کسی نے قسم اٹھائی کہ وہ اس کنوئیں سے نہیں پئے گا۔ تو اس سے (مجازاً) چلو بھر کر پینا مراد ہے۔ چنانچہ اگر ہم فرض کریں کہ اس نے تکلف کر کے جھک کر کنوئیں سے منہ لگا کر پیا تو وہ بالاتفاق حانت نہیں ہوگا۔ حقیقت مجبورہ کی مثال یہ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: — سوال کا جواب، یہ ہے کہ ”فلاں کے گھر“ سے مطلقاً اس کی رہائش گاہ مراد ہے جو مملوک بھی ہو سکتی ہے اور کرایہ پر بھی۔ تیسرے سوال کا جواب۔ یہ ہے کہ لفظ یوم کا ایک قاعدہ ہے۔ اگر یہ مختصر وقت میں ختم ہو جانے والے فعل کی طرف منسوب ہو تو اس کا معنی مطلق وقت ہوتا ہے۔ جیسے ”جس دن فلاں آدمی آئے گا“ کا مطلب ہے جس وقت وہ آئے گا۔ کیونکہ ”آنا“ ایسا فعل ہے جو جلد ختم ہو جاتا ہے۔ البتہ اگر کسی لمبے وقت تک چلنے والے فعل کی طرف اس کی نسبت ہو تو اس سے صبح سے شام تک کا مخصوص وقت مراد ہوگا۔ جیسے میں نے فلاں روز یہ لباس پہنایا یہ سواری کی۔ جب زیر بحث مسئلہ میں دن کا معنی مطلقاً وقت ہو گیا تو پھر اس میں دن بھی شامل ہے اور رات بھی۔ اس طرح تینوں صورتوں میں مطلقاً قدم رکھنے مطلقاً گھر میں سکونت کرنے اور مطلقاً کسی وقت میں فلاں شخص کے آنے سے قسم ٹوٹ جائے گی، نہ اس لیے کہ حقیقت و مجاز دونوں کو بیک وقت مراد لیا گیا ہے۔

۱۔ متعذرہ کا معنی ہے ناممکن۔ مجبور کا مطلب یہ ہے کہ وہ ناممکن تو نہیں مگر اس کا عموماً ارادہ نہیں کیا جاتا اور مستعملہ وہ ہے جو ناممکن بھی نہیں اور اس کا ارادہ عموماً مترک نہیں بلکہ اس لفظ کو حقیقی معنی پر بھی استعمال کیا جاتا ہے۔

۲۔ حقیقی معنی یہ ہے کہ خود درخت یا ہنڈیا میں سے کھایا جاتے ہو ناممکن ہے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہے کہ اگر کسی نے قسم اٹھائی کہ وہ فلاں کے گھر اپنا قدم نہیں رکھے گا۔ اب (کسی کے گھر میں صرف) قدم رکھنے کا ارادہ کرنا تو عادتاً متروک ہے۔ اسی لیے ہم کہتے ہیں محض جھگڑا کرنے کے لیے وکیل کیا جاتے تو اسے مد مقابل کو مطلقاً جواب دینے پر محمول کیا جاتے گا۔ لہذا وکیل کو گنجائش ہوگی کہ وہ ہاں میں جواب دے، جیسے کہ اسے ”نہیں“ میں جواب دینے کا بھی اختیار ہوگا۔ کیونکہ محض جھگڑا کرنے کو وکیل پکڑنا شرعاً اور عادتاً دونوں طرح متروک ہے۔

❁ وَلَوْ كَانَتْ الْحَقِيقَةُ مُسْتَعْمَلَةً فَإِنْ لَمْ يَكُنْ  
لَهَا حِجَازٌ مُتَعَارَفٌ فَالْحَقِيقَةُ أُولَى بِالْإِخْلَافِ وَإِنْ  
كَانَ لَهَا حِجَازٌ مُتَعَارَفٌ فَالْحَقِيقَةُ أُولَى عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ  
وَعِنْدَهُمَا الْعَمَلُ بِعُمُومِ الْحِجَازِ أُولَى - مِثَالُهُ لَوْ حَلَفَ  
لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ الْحِنْطَةِ يَنْصَرِفُ ذَلِكَ إِلَى  
عَيْنِهَا حَتَّى لَوْ أَكَلَ مِنَ الْخُبْزِ الْحَاصِلِ مِنْهَا

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: — اسی طرح حقیقی معنی یہ ہے کہ کنوئیں میں لٹک کر پانی تک منہ پہنچا کر وہاں سے پیا جائے جو کہ عادتاً ناممکن ہے۔ لہذا مجازی معنی ہی مراد ہوگا۔ یعنی درخت سے اس کا پھل ہنڈیا سے ہنڈیا میں پکنے والی چیز اور کنوئیں سے پینے سے چلو اٹھا کر پینا مراد ہے۔

۱۔ کسی کے گھر قدم رکھنے کا حقیقی معنی تو یہ ہے کہ اس کے دروازے میں سے صرف پاؤں بڑھا کر رکھ دیا جائے مگر ایسا عموماً نہیں کیا جاتا۔ اسی طرح وکیل عموماً محض اس لیے نہیں کیا جاتا کہ وہ جھگڑا ہی جھگڑا کرتا جائے اور مد مقابل کی سچی بات بھی نہ مانے۔ یہ چیز شرعاً متروک ہے۔ لہذا قدم رکھنے سے اخل ہونا مراد ہے اور وکیل خصومت سے یہ مراد ہے کہ وہ مد مقابل کا قانونی جواب دے۔ خواہ وہ اس کے موکل کے حق میں نہ بھی ہو۔ اس لیے ہمارے نزدیک وکیل خصومت نے اگر موکل کے فے رقم تسلیم کر لی تو وہ موکل کو دینا پڑے گی۔ جبکہ امام شافعی اور زفر کے نزدیک نہیں دینا پڑے گی



لَا يَحْنُثُ عِنْدَهُ وَعِنْدَهُمَا يَنْصَرِفُ إِلَى مَا تَتَضَمَّنُهُ  
الْحِنْطَةُ بِطَرِيقِ عُمُومِ الْمَجَازِ فَيَحْنُثُ بِأَكْلِهَا وَبِأَكْلِ  
الْخُبْزِ الْحَاصِلِ مِنْهَا وَكَذَا لَوْ خَلَفَ لَا يَشْرَبُ مِنَ  
الْفُرَاتِ يَنْصَرِفُ إِلَى الشَّرْبِ مِنْهَا كَرُعًا عِنْدَهُ  
وَعِنْدَهُمَا إِلَى الْمَجَازِ الْمُتَعَارِفِ وَهُوَ شَرْبُ مَائِهَا  
بِأَيِّ طَرِيقٍ كَانَ -

ثُمَّ الْمَجَازُ عِنْدَ ابْنِ حَنِيفَةَ خَلْفٌ عَنِ الْحَقِيقَةِ  
فِي حَقِّ اللَّفْظِ وَعِنْدَهُمَا خَلْفٌ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي حَقِّ  
الْحُكْمِ حَتَّى لَوْ كَانَتِ الْحَقِيقَةُ مُمَكِّنَةً فِي نَفْسِهَا إِلَّا أَنَّهُ  
إِمْتَنَعَ الْعَمَلُ بِهَا لِمَا نَعِيَ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ وَالْأَصَارِ  
الْكَلَامُ لُغَوًا وَعِنْدَهُ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ وَالْأَصَارِ الْكَلَامُ  
لُغَوًا وَعِنْدَهُ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ وَلَوْ لَمْ تَكُنِ الْحَقِيقَةُ  
مُمَكِّنَةً فِي نَفْسِهَا - مِثَالُهُ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ وَهُوَ أَكْبَرُ  
سَنَامِنَهُ هَذَا ابْنِي لَا يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ عِنْدَهُمَا  
إِلَّا سِتِحَالَةً الْحَقِيقَةِ وَعِنْدَهُ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ حَتَّى  
يُعْتَقُ الْعَبْدُ وَعَلَى هَذَا يُخَرِّجُ الْحُكْمُ فِي قَوْلِهِ لَهُ عَلَى  
أَلْفٍ أَوْ عَلَى هَذَا الْجِدَارِ وَقَوْلُهُ عَبْدِي أَوْ حِمَارِي  
حُرٌّ وَلَا يُلْزَمُ عَلَى هَذَا إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهِ هَذِهِ ابْنَتِي  
وَلَهَا نَسَبٌ مَعْرُوفٌ مِنْ غَيْرِهِ حَيْثُ لَا تُحَرِّمُ عَلَيْهِ  
وَلَا يُجْعَلُ ذَلِكَ مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ سِوَاءُ كَانَتْ  
الْمَرْأَةُ صُغْرَى سَنَامِنَهُ أَوْ كُبْرَى لِأَنَّ هَذَا اللَّفْظُ

لَوْ صَحَّ مَعْنَاهُ لَكَانَ مُنَافِيًا لِلنَّكَاحِ فَيَكُونُ مُنَافِيًا  
لِحُكْمِهِ وَهُوَ الطَّلَاقُ وَلَا اسْتِعَارَةٌ مَعَ وُجُودِ التَّنَافِي  
بِخِلَافِ قَوْلِهِ هَذَا ابْنِي فَإِنَّ الْبُنُوَّةَ لَا تَنَافِي ثُبُوتِ  
الْمَلِكِ لِلْأَبِ بَلْ يَثْبُتُ الْمَلِكُ لَهُ ثُمَّ يُعْتَقُ عَلَيْهِ۔

اور اگر حقیقت مستعملہ ہو تو (دیکھا جائے گا کہ) اگر اس کے لیے مجاز متعارف نہ ہو (یعنی حقیقت سے زیادہ مجاز مشہور نہ ہو) تو بلا اختلاف حقیقت پر عمل ہی بہتر ہے اور اگر اس کے لیے مجاز متعارف ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حقیقت ہی کو ترجیح ہے اور صاحبین کے نزدیک عموم مجاز پر عمل کرنا بہتر ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم اٹھائی کہ وہ یہ گندم نہیں کھاتے گا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس سے بذات خود گندم ہی مراد ہوگی۔ لہذا اگر اس نے اس گندم سے بنی ہوئی روٹی کھالی تو قسم نہ ٹوٹے گی۔ اور صاحبین کے نزدیک عموم مجاز کے طریق پر اس سے وہ معنی مراد لیا جائے گا جو حقیقت کو بھی اپنے ضمن میں لے لیتا ہے۔ لہذا بذات خود گندم کھانے سے بھی قسم ٹوٹ جاتے گی اور اس سے بننے والی روٹی کھانے سے بھی۔ اسی طرح اگر کسی نے قسم اٹھائی کہ دریا تے فرات سے پانی نہیں پیے گا تو امام صاحب کے نزدیک اس کا معنی فرات کو منہ لگا کر پینا لیا جائے گا اور صاحبین کے نزدیک

۱۔ اگر ایک ایسا لفظ ہو جس کا حقیقی معنی بھی استعمال میں آتا ہو اور مجازی بھی تو دیکھا جائے گا کہ کہیں مجازی معنی زیادہ متعارف تو نہیں۔ اگر ایسا نہ ہو تو بالاتفاق حقیقی معنی ہی مراد لیا جائے گا اور اگر مجازی معنی زیادہ متعارف ہو تو امام صاحب پھر بھی حقیقت ہی پر عمل کرنا بہتر سمجھتے ہیں کیونکہ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ناممکن یا مشکل نہیں تب تک اسے چھوڑ کر کسی اور معنی کی طرف کیوں جایا جائے۔ مگر صاحبین کے نزدیک ایسی صورت میں اس لفظ سے ایسا معنی مراد لے لینا چاہیے کہ حقیقت اور مجاز دونوں اس میں شامل ہو جائیں اور اسے عموم مجاز کہا جاتا ہے۔



اس سے مجاز متعارف مراد ہے۔ وہ یہ ہے کہ جس بھی طریق سے پانی پیاجائے۔

پھر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مجاز لفظ کے حق میں حقیقت کا نائب ہوتا ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم کے حق میں۔ چنانچہ (صاحبین کے نزدیک) اگر حقیقت بذات خود ممکن ہو مگر کسی مانع کی وجہ سے اس پر عمل نہ ممکن ہو تو مجاز مراد لیا جاتا ہے اور اگر حقیقت ممکن ہی نہ ہو تو (صاحبین کے نزدیک) وہ کلام لغو ہوگا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر حقیقت اپنی ذات میں ناممکن ہو تب بھی مجاز مراد لیا جاسکتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے اپنے ایسے غلام سے جو عمر میں اس سے بڑا ہو، کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے۔ (اور یہ کہنے سے اس کی مراد اس کو آزاد کرنا ہے) تو صاحبین کے نزدیک یہ مجازی معنی (آزاد کرنا) مراد نہیں لیا جاسکتا۔ کیونکہ حقیقت ناممکن ہے اور امام صاحب کے نزدیک مجازی معنی مراد لیا جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور اسی قاعدہ پر اس قول کا حکم بھی ثابت کیا جاسکتا ہے کہ ”فلاں آدمی“

۱۔ ان دونوں مثالوں میں حقیقی معنی بھی مستعمل ہے اگرچہ تھوڑا ہے۔ چنانچہ دیہات میں خود گندم بھی بھون کر چباتی جاتی ہے اور بکریوں کے چرواہے خود دریا کو منہ لگا کر بھی پانی پی لیتے ہیں۔ چنانچہ مسند احمد بن حنبل جلد سوم صفحہ ۳۵۵ مطبوعہ دار الفکر بیروت میں حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہما سے حدیث مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ ایک انصاری شخص کے باغ میں تشریف لے گئے وہ کیا ریوں میں پانی لگا رہا تھا آپ نے فرمایا کیا تمہارے پاس کچھ پانی ہے جو برتن میں رات سے بڑا ہو۔ اس نے عرض کیا نہیں ہم تو کیا ری ہی کو منہ لگا لیتے ہیں۔ لہذا جب حقیقت مستعمل ہے تو مجازی معنی کی طرف نہیں جانا چاہیے۔ اس لیے اگر گندم سے بنی ہوئی روٹی کھائی گئی یا فرات میں سے پانی برتن کے ذریعے اٹھا کر پیالیا تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔ مگر صاحبین کے نزدیک اس قسم کا مطلب یہ ہے کہ وہ مطلقاً یہ گندم استعمال نہیں کرے گا خواہ خود گندم ہو یا اس کا آٹا یا اسکی روٹی اور یہ کہ وہ مطلقاً فرات کا پانی نہیں پے گا خواہ منہ لگا کر یا برتن میں اٹھا کر۔ لہذا ہر صورت میں قسم ٹوٹے گی۔

۲۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ مجاز صرف لفظوں میں حقیقت کا خلیفہ ہوتا ہے اگر ایک لفظ ترکیب کے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کا ہزار روپیہ یا تو میرے ذمے ہے یا اس دیوار کے ذمے“ اور اس قول کا حکم بھی کہ ”میرا غلام یا میرا گدھا آزاد ہے۔“ اس پر یہ اعتراض نہیں وارد کیا جاسکتا کہ جب کسی نے اپنی بیوی کے متعلق کہا ”یہ میری بیٹی ہے“ جبکہ اس کا (اپنے باپ سے) نسب مشہور ہے۔ تو وہ عورت اس شخص پر حرام نہ ہوگی اور نہ ہی اس سے مجازاً طلاق مراد لی جائے گی خواہ وہ عورت عمر میں اس سے چھوٹی ہو یا بڑی۔ کیونکہ اس لفظ (کہ یہ میری بیٹی ہے) کا معنی اگر درست ہو تو یہ چیز نکاح ہی کے خلاف ہے۔ تو نکاح کے حکم (یعنی طلاق) کے لیے (بطریق اولیٰ) خلاف ہوگی اور اس مخالفت کی موجودگی میں (بیٹی بول کر طلاق کا) استعارہ نہیں کیا جاسکتا۔ بخلاف اس قول کے

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ :- اعتبار سے درست ہے یعنی وہ مبتداء یا خبر بن کر کلام میں درست طریقہ سے واقع ہے مگر اس کا حقیقی معنی ناممکن ہے تو مجازی معنی مراد لے لیا جائے گا۔ جیسے کسی نے اپنے غلام کو جو عمر میں اس سے بڑا ہے۔ آزاد کرنے کے لیے کہہ دیا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو یہ جانتا ہے اور غلام آزاد ہو جائے گا۔ گویا اس نے صرف لفظ بدل کر بات کی ہے۔ اس نے ھذا حُرّ کی جگہ ھذا ابنی کہہ دیا۔ پہلا جملہ حقیقی معنی پر قائم ہے اور دوسرا مجازی پر۔ یہ بالکل اسی طرح ہے جیسے زیدٌ مشجاع کی جگہ زیدٌ اَسَدٌ کہا جاتا ہے اور اس میں کسی کو اختلاف نہیں۔ مگر صاحبین کے نزدیک مجاز حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہوتا ہے یعنی اصل یہ ہے کہ حقیقی معنی پر لفظ بولا جائے مگر کسی چیز حقیقی معنی پر عمل ممکن نہ ہو تو مجازی معنی لیا جاسکتا ہے۔ چونکہ مذکورہ مثال میں اپنے سے بڑے شخص کو حقیقی معنوں میں بیٹا کہا ہی نہیں جاسکتا۔ اس لیے یہ کلام لغو ہے۔ اس سے غلام آزاد نہ ہوگا۔

۱۔ ان دونوں مثالوں میں لفظ ”او“ تردید کے لیے ہے جس کا حامل یہ ہے کہ تعین کے بغیر دو چیزوں میں سے کسی بھی ایک پر حکم صادر کیا جاسکے۔ جیسے فی الدار زیدٌ او عمروٌ۔ گھر میں زید ہے یا عمر۔ مگر مذکورہ دونوں مثالوں میں یہ معنی ممکن نہیں کیونکہ دیوار قرض کی یا گدھا آزادی کا عمل نہیں۔ لہذا صاحبین کے نزدیک یہ کلام لغو ہے۔ امام صاحب کے نزدیک چونکہ خود متکلم قرض کا اہل ہے اور (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



کہ یہ میرا بیٹا ہے۔ کیونکہ بیٹا ہونا باپ کی ملکیت ثابت ہونے کے منافی نہیں (یعنی بیٹا اپنے باپ کا غلام بن سکتا ہے خواہ وہ ایک آن کے لیے ہو) بلکہ پہلے باپ کی (بیٹے پر) ملکیت ثابت ہوگی تو وہ باپ کے حق میں آزاد ہوگا۔

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ:۔ غلام آزادی کا محل بن سکتا ہے تو صحتِ جملہ کے لیے ہی کافی ہے۔ لہذا کہنے والے پر پہلی مثال میں ہزار درہم واجب ہو جائیں گے اور دوسری مثال میں اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔ لے یہ ایک اعتراض کا جواب ہے جو امام صاحبؒ کے مذکورہ قول پر وارد ہوتا ہے اعتراض یہ ہے کہ جس طرح اپنے سے بڑی عمر والے غلام کو آزاد کرنے کے لیے ہذا ابنی کہنا جائز ہے اور اس سے وہ آزاد ہو جائے گا تو اپنی بیوی کو طلاق دینے کے لیے ہذا ابنتی (کہ یہ میری بیٹی ہے) کہنا بھی درست ہونا چاہیے اور اس سے طلاق واقع ہو جانی چاہیے۔ مگر امام صاحبؒ کے نزدیک یہ کلام لغو ہے۔ خواہ وہ عورت عمر میں اس سے چھوٹی ہی کیوں نہ ہو۔ تو کیا وجہ ہے کہ بڑی عمر والے غلام کو ہذا ابنتی کہنا لغو نہیں قرار دیا گیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں صورتوں میں بہت بڑا فرق ہے۔ بیوی ہونے اور بیٹی ہونے میں قطعی منافات ہے۔ جب کسی عورت کو کسی مرد کی بیٹی فرض کر لیا تو نکاح کا تصور ہی ختم ہو گیا۔ جب نکاح کا تصور باطل ہو گیا تو طلاق کہاں سے آئے گی۔ کیونکہ وہ نکاح ہی کا ایک حکم ہے۔ اس لیے بیٹی بول کر طلاق مراد ہونا اسی طرح ہے کہ کفر بول کر ایمان مراد لیا جاتے یا اندھیرا بول کر روشنی۔ اس لیے یہ کلام ہی لغو ہے۔ مگر غلام ہونے اور بیٹا ہونے میں منافات نہیں۔ یہ دونوں جمع ہو سکتے ہیں۔ اگر باپ اپنے بیٹے کو خریدے (وہ اس طرح کہ بیٹا لشکرِ قہار میں سے قیدی بنا لیا جاتے اور اس کا مسلمان باپ اسے خرید لے) تو پہلے بیٹے پر باپ کی ملکیت ثابت ہو گی بعد ازاں وہ باپ کی طرف سے حکمِ حدیثِ نبویؐ آزاد ہو جائے گا۔ لہذا بیٹا کہہ کر آزادی مراد لی جاسکتی ہے کیونکہ آزادی غلام کے لیے ثابت ہوتی ہے اور بیٹا اور غلام ہونا اکٹھے ہو سکتے ہیں۔ جبکہ طلاق پہلے نکاح چاہتی ہے اور نکاح کے ساتھ عورت کا اپنے شوہر کی بیٹی ہونا یہ دو چیزیں ایک آن کے لیے بھی اکٹھی نہیں ہو سکتیں۔

❀ فصل (في تعريف طريق الاستعارة) اعلم أن  
 الاستعارة في أحكام الشرع مظهرية بطريقتين أحدهما  
 لوجود الاتصال بين العلة والحكم والثاني لوجود  
 الاتصال بين السبب المحض والحكم فالأول منها  
 يوجب صحة الاستعارة من الطرفين والثاني يوجب  
 صحتها من أحد الطرفين وهو استعارة الأصل  
 للفرع. مثال الأول فيما إذا قال إن ملكك عبدا  
 فهو محرر فملك نصف العبد فباعه ثم ملك  
 النصف الآخر لم يعتق إذ لم يجتمع في ملكه كل  
 العبد ولو قال إن اشتريت عبدا فهو حر فاشتري  
 نصف العبد فباعه ثم اشتري النصف الآخر عتق  
 النصف الثاني ولو عني بالملك الشراء أو بالشراء  
 الملك صحت نيته بطريق المجاز لأن الشراء  
 علة الملك والملك حكمه. فعمت الاستعارة بين  
 العلة والمعلول من الطرفين إلا أنه فيما يكون  
 تخفيفا في حقه لا يصدق في حق القضاء خاصة لمعنى  
 التهمة لا لعدم صحة الاستعارة ومثال الثاني إذا  
 قال لامرأته حررتك ونوى به الطلاق يصح لأن  
 التحرير بحقيقته يوجب زوال ملك البضع بواسطة  
 زوال ملك الرقبة فكان سببا محضاً لزوال ملك  
 المتعة. ولا يقال لو جعل مجازاً عن الطلاق لوجب



أَنْ يَكُونَ الطَّلَاقُ الْوَاقِعُ بِهِ رَجْعِيًّا كَصَرِيحِ الطَّلَاقِ  
لَا نَا نَقُولُ لَا نَجْعَلُهُ مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ بَلْ عَنِ  
الْمُزِيلِ لِمِلْكِ الْمُتَعَةِ وَذَلِكَ فِي الْبَائِنِ إِذَا الرَّجْعِيُّ  
لَا يُزِيلُ مِلْكَ الْمُتَعَةِ عِنْدَنَا۔

فصل (استعارہ کیسے ہو سکتا ہے اور کیسے نہیں) جان لو کہ احکام شرع میں  
استعارہ دو طریقوں میں داتر ہے۔ ایک یہ ہے کہ علت اور اس کے حکم (معلول)  
میں اتصال پایا جائے اور دوسرا یہ ہے کہ سبب خالص اور اس کے حکم (مبب)  
میں اتصال ہو۔ ان میں سے پہلا طریقہ تو دونوں طرفوں سے استعارہ کا صحیح ہونا واجب  
کرتا ہے۔ (علت بول کر اس کا حکم مزا دیا جاتے اور حکم بول کر علت مراد لی جاتے۔  
اور دوسرا طریقہ صرف ایک طرف سے استعارہ ثابت کرتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ  
اصل بول کر فرع مراد لی جائے (سبب بول کر مسبب مراد لیا جائے) پہلے طریقہ  
کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے کہا اگر میں کسی غلام کا مالک بنوں تو وہ آزاد ہے چنانچہ  
غلام کے آدھے حصے کا مالک بنا۔ جو اس نے بیچ دیا۔ پھر دوسرے نصف حصہ کا  
مالک بنا تو وہ آدھا حصہ آزاد نہیں ہوگا۔ کیونکہ سارا غلام اس کی ملک میں (بیک  
وقت) جمع نہیں ہو سکا۔ لیکن اگر اس نے کہا اگر میں غلام خریدوں تو وہ آزاد ہے پھر

۱۔ علت و معلول اور سبب و مسبب میں پہلا فرق یہ ہے کہ علت اور معلول کے مابین واسطہ نہیں  
ہوتا بلکہ علت سے معلول ملا ہوتا ہے۔ مگر سبب اور مسبب کے مابین واسطہ ہو سکتا ہے۔ دوسرا یہ ہے کہ علت  
کے پائے جانے سے معلول کا وجود لازم ہے مگر سبب کے پائے جانے سے سبب کا وجود ضروری نہیں۔ جب  
علت و معلول ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے تو علت بول کر معلول یا معلول بول کر علت مراد لینا  
دونوں صورتیں جائز ہیں۔ جبکہ سبب بول کر مسبب تو مراد ہو سکتا ہے۔ کیونکہ سبب اصل ہے اور مسبب فرع  
مگر سبب بول کر سبب مراد نہیں ہو سکتا۔ اس کی مزید تشریح آگے مثال میں آجائے گی۔

اس نے آدھا غلام خرید کر اسے بیچ دیا پھر دوسرا آدھا حصہ خریدا تو یہ دوسرا آدھا حصہ آزاد ہو جائے گا۔ اب اگر (مذکورہ دونوں صورتوں میں سے کسی صورت میں) اس نے ملک لہل کر خریدنا مراد لیا یا خریدنے کا لفظ بول کر ملک مراد لی تو مجاز کے طریقہ پر اس کی نیت درست قرار پائے گی۔ کیونکہ خریدنا ملک کی علت ہے اور ملک اس کا حکم۔ تو علت اور معلول کے درمیان دونوں طرفوں سے استعارہ جائز رہے گا۔ البتہ جس صورت میں قائل کا ذاتی مفاد ہو وہاں صرف عدالتی کارروائی میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ تہمت سے بچنے کے لیے۔ اس لیے نہیں کہ استعارہ درست نہیں۔ دوسرے

۱۔ اس مثال کا خلاصہ یہ ہے کہ خریدنا علت ہے اور خریدی ہوتی چیز کا مالک بن جانا اس کا معلول۔ جب یہ علت پائی جاتے گی معلول بھی لازماً پایا جائے گا۔ ان کے مابین گہرا اتصال ہے۔ اس لیے اگر کبھی استعارہ و کنایہ کی زبان میں بات کی جاتے تو لفظ شرعاً (خریدنا) بول کر ملکیت (مالک ہونا) مراد لینا جائز ہے اور ملکیت بول کر شرعاً کا ارادہ بھی درست ہے۔ اب مصنف نے جو دو صورتیں بیان کی ہیں۔ ان میں غور کریں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ کسی نے کہا اگر میں کسی غلام کا مالک بن جاؤں تو وہ آزاد ہوگا۔ اگر وہ اس غلام کے آدھے حصے کا مالک بنا۔ پھر اس نے وہ آدھا بیچ دیا۔ بعد ازاں اس نے وہی غلام آدھے حصے کی شرکت کے طور پر خریدا تو یہ دوبارہ خریدا جانے والا آدھا حصہ آزاد نہیں ہوگا کیونکہ عرف عام میں وہ کسی غلام کا مالک نہیں بن سکا۔ کوئی شخص غلام کا مالک تب ہی کہلا سکتا ہے۔ جب وہ ایک وقت میں مکمل غلام خریدے۔ جیسے ایک آدمی کے پاس پچاس درہم ہوں جنہیں وہ صرف کرے۔ پھر اس کے پاس پچاس درہم اور آجائیں تو وہ کہہ سکتا ہے کہ میں سو درہم کا مالک کبھی نہیں بنا۔ کیونکہ بیک وقت اسے سو درہم نہیں مل سکے اور دوسری صورت یہ ہے کہ اس نے ملکیت کی بجائے شرعاً کا لفظ بولا تھا اور کہا تھا کہ اگر میں غلام خرید لوں تو وہ آزاد ہے۔ پھر اس نے آدھا غلام خرید کر بیچ دیا اور اس کا دوسرا آدھا حصہ بعد میں خریدا تو یہ دوسرا آدھا حصہ آزاد ہو جائے گا۔ دراصل جب غلاموں کی خرید و فروخت کا رواج تھا۔ اس وقت اس طرح آدھا حصہ خرید کر بیچنے اور دوسرا آدھا حصہ خریدنے والے



طریق (سبب اور مسبب کے درمیان اتصال کی بناء پر استعارہ کیا جاتے) کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا ”میں نے تجھے آزاد کر دیا“ اور اس سے طلاق مراد لی تو یہ درست ہے کیونکہ ”آزاد کرنا“ یہ لفظ اپنے حقیقی معنی کے اعتبار سے گردن کی ملکیت ختم کرنے کے ذریعے جماع کی ملکیت کا زوال بھی ثابت کر دیتا ہے۔ لہذا یہ لفظ ملکیت جماع کے زوال کے لیے سبب محض ٹھہرا۔ تو اس کے ساتھ طلاق سے استعارہ کرنا جو کہ ملکیت جماع کو زائل کرنے والی چیز ہے، جائز ہے۔ یہ شبہ وارد نہ کیا جائے کہ اگر یہ لفظ ”آزاد کرنا“ طلاق سے مجاز بنایا جاتے تو اس سے واقع ہونے والی طلاق صریح لفظ طلاق کی طرح رجعی طلاق ہی بنے گی کیونکہ ہم اسے طلاق سے مجاز نہیں

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ :- کو یہ کہا جاسکتا تھا کہ اس نے ایک غلام خریدا ہے۔ لہذا شرط پوری ہوگئی اور یہ آدھا حصہ آزاد ہو گیا۔ ان دونوں صورتوں میں سے پہلی صورت میں لفظ ملکیت بولا گیا ہے اور دوسری میں لفظ شراء اور قانوناً یہ علت و معلول ہیں اور دونوں ایک دوسرے کے جگہ پر بطور استعارہ استعمال ہو سکتے ہیں۔ البتہ جہاں قائل پر یہ تہمت آتی ہو کہ وہ ذاتی مفاد کی خاطر معنی تبدیل کر رہا ہے وہاں اس کی بات نہیں مانی جائے گی۔ چنانچہ مذکورہ دوسری صورت میں شراء سے ملکیت مراد لینے پر یہ تہمت آسکتی ہے کہ ایسا صرف غلام کی آزادی سے بچنے کے لیے کہا جا رہا ہے۔ چنانچہ اس کی بات نہیں مانیں گے۔

۱۔ اس مثال میں یہ بتلایا گیا ہے کہ سبب بول کر مسبب مراد ہو سکتا ہے۔ چنانچہ بیوی کو یہ کہہ کر کہ میں نے تجھے آزاد کر دیا۔ طلاق کا ارادہ درست ہے اس لیے کہ تحریر (آزاد کرنا) اپنی ذات میں ملکیت جماع کو زائل کرنے کا سبب ہے مگر ذات کی ملکیت زائل کرنے کے ذریعے سے مثلاً کسی نے اپنی لونڈی کو آزاد کر دیا تو پہلے لونڈی کی ذات سے ملکیت زائل ہوتی اور اس واسطے سے جماع کی ملکیت بھی ختم ہوگئی۔ تو چونکہ لفظ تحریر اپنی جگہ ملکیت جماع کو زائل کرتا ہے اور طلاق بھی ملکیت جماع کو زائل کرنے کا نام ہے اس لیے تحریر سے طلاق مراد لینا درست ٹھہرا۔ چونکہ اس مثال میں لفظ تحریر سبب ہے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بناتے بلکہ ہم اسے مجاز بناتے ہیں ملکیتِ جماع زائل کرنے سے اور یہ طلاق باتن ہی ہو سکتی ہے۔ کیونکہ ہمارے نزدیک طلاق رجعی ملکیتِ جماع زائل نہیں کرتی۔

❀ وَلَوْ قَالَ لِأَمْتِهِ طَلَّقْتُكَ وَتَوَيَّ بِهِ التَّحْرِيرَ لَا يَصِحُّ. لِأَنَّ الْأَصْلَ جَائِزٌ أَنْ يَثْبُتَ بِهِ الْفَرْعُ وَأَمَّا الْفَرْعُ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَثْبُتَ بِهِ الْأَصْلُ وَعَلَى هَذَا نَقُولُ يَنْعَقِدُ النِّكَاحُ بِلَفْظِ الْهَبَةِ وَالتَّمْلِيكِ وَالْبَيْعِ لِأَنَّ الْهَبَةَ بِحَقِيقَتِهَا تَوْجِبُ مِلْكَ الرَّقَبَةِ وَمِلْكَ الرَّقَبَةِ يَوْجِبُ مِلْكَ الْمُتْعَةِ فِي الْأَمَاءِ فَكَانَتْ الْهَبَةُ سَبَبًا لِحُضْرٍ لثُبُوتِ مِلْكَ الْمُتْعَةِ فَجَازًا أَنْ يَسْتَعَارَ عَنِ النِّكَاحِ وَكَذَلِكَ لَفْظُ التَّمْلِيكِ وَالْبَيْعِ وَلَا يَنْعَكِسُ حَتَّى لَا يَنْعَقِدَ الْبَيْعُ وَالْهَبَةُ بِلَفْظِ النِّكَاحِ - ثُمَّ فِي كُلِّ مَوْضِعٍ يَكُونُ الْمَحَلُّ فِيهِ مُتَعَيْنًا لِنَوْعٍ مِنَ الْمَجَازِ لَا يَخْتَاجُ فِيهِ إِلَى النِّيَّةِ - لَا يَقَالُ وَلَكِنَّا كَانَ إِمْكَانُ الْحَقِيقَةِ شَرْطًا لِلصَّحَّةِ الْمَجَازِ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ :- اور ملکیتِ جماع کا زوال اس کا مسبب اور درمیان میں ذات کی ملکیت کا زوال واسطہ ہے۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ سبب اور مسبب کے مابین واسطہ ہو سکتا ہے مگر علت معلول میں واسطہ نہیں ہو سکتا جیسے شراہ اور ملک کے مابین کوئی واسطہ نہیں۔ آگے بحث قیاس میں علت اور سبب میں تفصیلاً فرق بیان کیا جائے گا۔

۱۔ جب لفظِ تحریر سے مجازاً طلاق مراد لینا جائز ٹھہرا تو کسی کو شبہ ہو سکتا تھا کہ شاید یہ طلاق رجعی ہوگی۔ اس کا جواب دیا گیا ہے کہ نہیں! یہ طلاق باتن ہے کیونکہ لفظِ تحریر اصل میں طلاق سے مجاز نہیں ملکیتِ جماع کے زوال سے مجاز ہے اور یہ زوال باتن ہی میں ہو سکتا ہے۔ رجعی میں نہیں۔



عِنْدَهُمَا فَكَيْفَ يُصَارُّ إِلَى الْمَجَازِ فِي صُورَةِ النِّكَاحِ  
بِلَفْظِ الْهَبَةِ مَعَ أَنَّ تَمْلِيكَ الْحُرَّةَ بِالْبَيْعِ وَالْهَبَةِ  
مَحَالٌّ بِهِ لِأَنَّا نَقُولُ ذَلِكَ مُمَكِّنٌ فِي الْجُمْلَةِ بِأَنْ  
ارْتَدَّتْ وَلِحَقَّتْ بِدَارِ الْحَرْبِ ثُمَّ سُبِّتَتْ وَصَارَ  
هَذَا نَظِيرُ مَسِّ السَّمَاءِ وَأَخَوَاتِهِ۔

اور اگر اس نے اپنی لونڈی سے کہا ”میں نے تجھے طلاق دی“ اور اس سے  
اُسے آزاد کرنا مراد لیا تو یہ صحیح نہیں کیونکہ اصل سے فرع ثابت کرنا جائز ہے مگر فرع  
سے اصل ثابت کرنا جائز نہیں۔ اسی قاعدہ پر ہم کہتے ہیں کہ ہبہ، تملیک اور بیع کے  
الفاظ سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے (یعنی عورت اگر کسی مرد سے کہہ دے کہ میں نے  
اپنا نفس تجھے ہبہ کر دیا یا بیچ دیا یا ملک کر دیا۔ تو نکاح ہو جاتا ہے۔) کیونکہ لفظ ہبہ اپنی  
حقیقت میں پورے وجود کی ملک ثابت کرتا ہے اور وجود کی ملک سے لونڈیوں کے  
معاملہ میں جماع کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ لہذا ہبہ ملکیت جماع کے ثبوت کے  
لیے سبب خالص ہو سکتا ہے۔ تو اس کے ساتھ نکاح سے استعارہ بھی جائز ہوا۔ اسی  
طرح تملیک اور بیع کے الفاظ ہیں۔ مگر اس کا الٹ نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ لفظ نکاح سے

۱۔ جب یہ صحیح بیان ہو گیا کہ تحریر سبب ہے اور طلاق مسبب تو سبب اصل ہوتا ہے اور  
مسبب فرع۔ اصل سے فرع ثابت ہوتی ہے نہ کہ فرع سے اصل۔

۲۔ ہبہ بول کر نکاح مراد لینا اس لیے جائز ہے کہ ہبہ فی الجملہ ملکیت جماع کے ثبوت کا سبب بنتا ہے  
چنانچہ اگر کسی نے اپنی لونڈی کسی کو ہبہ کر دی تو اس کے سارے وجود پر اس کی ملکیت قائم ہو گئی اور اس  
واسطے سے ملکیت جماع بھی ثابت ہو گئی اور نکاح بھی ملکیت جماع کے ثبوت کا نام ہے۔ اسی طرح بیع  
اور تملیک کے الفاظ بھی پورے وجود کی ملکیت ثابت کرتے ہیں اور اس کے ضمن میں جماع کی ملکیت بھی  
ثابت ہو جاتی ہے جو مفہوم نکاح کا عین ہے۔ تو ہبہ و تملیک وغیرہ سبب ہے اور نکاح مسبب اور سبب  
مسبب مراد لینا جائز ہے۔

بیع اور ہبہ کا انعقاد نہیں ہوتا۔ پھر ہر وہ جگہ جہاں مجاز مراد لینا کسی طرح سے متعین ہو چکا ہو وہاں (مجاز کے لیے) نیت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یہاں یہ اعتراض نہ کیا جاتا کہ صاحبین کے نزدیک جب مجاز کی صحت کے لیے حقیقت کا ممکن ہونا شرط ہے تو لفظ ہبہ کے ساتھ نکاح مراد لینے کے مسئلہ میں مجازی معنی کی طرف کلام کیسے لے جاتی جاسکتی ہے۔ جبکہ بیع اور ہبہ سے آزاد عورت کسی کی ملک میں نہیں جاسکتی؟ کیونکہ ہم کہتے ہیں یہ بعض صورتوں میں ممکن ہے۔ بایں طور کہ وہ (آزاد عورت) مرتد ہو کر دار الحرب میں چلی جاتے۔ پھر گرفتار کر کے لائی جاتے۔ تو یہ مسئلہ آسمان کو ہاتھ لگانے اور ایسے ہی مسائل کی مثل ٹھہرا۔

۱۔ مثلاً کسی نے اپنی لونڈی کسی کو دیے ہوئے کہا کہ میں تجھ سے اس کا نکاح کرتا ہوں اور مرادیہ کی کر اسے بیع یا ہبہ کرتا ہوں تو جائز نہیں وہ صرف نکاح ہی ہوگا کیونکہ ہبہ نکاح کے لیے سبب ہے اور وہ اس کا مسبب اور سبب سے سبب ثابت نہیں ہوتا اور یہ ہبہ خالص سبب ہے اس میں علت و الامعنی بالکل نہیں کہ بصورتِ عکس معلول سے علت مراد لی جاتے کیونکہ علت معلول میں واسطہ نہیں ہوتا۔ یہاں ہبہ اور نکاح کے مابین ملک رقبہ کا واسطہ قائم ہے۔

۲۔ اس لیے جب آزاد عورت نے کہا کہ میں اپنا وجود ہبہ کرتی ہوں تو حقیقت مراد ہو ہی نہیں سکتی اور مجاز متعین ہے اس لیے نیت کی بھی ضرورت نہیں۔

۳۔ صاحبین پر اعتراض ہوا کہ ان کے نزدیک مجاز اس وقت جائز ہوتا ہے جب حقیقت ممکن ہو اور کسی مانع کے سبب نہ پائی جاتے یہاں عورت کا اپنے لیے ہبہ یا تمذیک جیسے الفاظ بولنا مجازاً نکاح مراد لینے کے لیے جائز ہے۔ جبکہ آزاد عورت کے لیے یہ الفاظ حقیقی معنوں میں ممکن ہی نہیں؟ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آزاد عورت بھی بعض اوقات مملوکہ بن سکتی ہے۔ اگر وہ معاذ اللہ مرتد ہو کر دار الحرب چلی جاتے پھر وہاں سے لشکرِ اسلامی کے ہاتھوں گرفتار ہو کر آئے تو وہ لونڈی ہوگی۔

۴۔ مصنف نے صاحبین پر اس اعتراض کے مذکورہ جواب کی تقریر مزید واضح اور پختہ کرنے کے لیے ایک مثال دی ہے کہ ایک شخص نے قسم اٹھائی کہ وہ آسمان کو ہاتھ لگائے گا یا یہ پہاڑ یہاں سے ہٹا دے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



فصل - فی الصَّرِيحِ وَالْكِتَابَةِ - الصَّرِيحُ لَفْظٌ يَكُونُ الْمُرَادُ بِهِ ظَاهِرًا كَقَوْلِهِ بَعْتُ وَاشْتَرَيْتُ وَأَمثَالِهِ وَحُكْمُهُ أَنَّهُ يُوجِبُ ثَبُوتَ مَعْنَاهُ بِأَيِّ طَرِيقٍ كَانَ مِنْ إِبْخَارٍ أَوْ نَعْتٍ أَوْ نَدَاءٍ - وَمِنْ حُكْمِهِ أَنَّهُ يَسْتَعْنِي عَنِ النِّيَّةِ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهِ أَنْتَ طَالِقٌ أَوْ طَلَقْتُكَ أَوْ يَا طَالِقُ يَقَعُ الطَّلَاقُ نَوِي بِهِ الطَّلَاقَ أَوْ لَمْ يَنْوِ وَكَذَا الْقَوْلُ لِعَبْدِهِ أَنْتَ حُرٌّ أَوْ حَذَرْتُكَ أَوْ يَاحُرٌّ - وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِنَّ التَّيَمُّمَ يُفِيدُ الطَّهَارَةَ لِأَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: "وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرْكُمْ" صَرِيحٌ فِي حُصُولِ الطَّهَارَةِ بِهِ وَلِلتَّافِعِيِّ فِيهِ قَوْلَانِ أَحَدُهُمَا أَنَّهُ طَهَارَةٌ صُرُورِيَّةٌ وَالْآخَرُ أَنَّهُ لَيْسَ بِطَهَارَةٍ بَلْ هُوَ سَاتِرٌ لِلْحَدَثِ وَعَلَى هَذَا يُخَرِّجُ الْمَسَائِلُ عَلَى مَذْهَبَيْنِ مِنْ جَوَازِهِ قَبْلَ الْوُتْبِ وَإِدَاءِ الْفَرْضَيْنِ بِتَيَمُّمٍ وَاحِدٍ وَإِمَامَةِ الْمُتَيَمِّمِ لِلْمُتَوَضِّئِينَ وَجَوَازِهِ بِدُونِ خَوْفٍ تَلَفِ النَّفْسِ أَوْ الْعَضْوِ بِالْوَضُوءِ وَجَوَازِهِ لِلْعَبِيدِ وَالْجَنَازَةِ وَجَوَازِهِ بِنِيَّةِ الطَّهَارَةِ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ :- تو اس پر ان قسموں کا کفارہ آتے گا۔ حالانکہ آسمان کو ہاتھ لگانا عاوانا ممکن ہے تو اسے یمن لغو کی قسم سے ہونا چاہیے تھا مگر چونکہ یہ منجملہ ممکن ہے کہ اولیاء اللہ قوت روحانیہ سے ایسا کر سکتے ہیں اور اب تو آسانی ترقی کا دور ہے انسان چاند پر جا پہنچا ہے۔ اس لیے عاوانا ممکن ہونے کے باوجود یہ کلام لغو نہیں شمار ہوگا اور اس کا کفارہ آتے گا۔ اسی طرح حرہ عورت کا مملوکہ بننا بھی منجملہ ممکن ہے جیسا کہ پیچھے گذرا۔

وَالْكِنَايَةُ هِيَ مَا اسْتَتَرَّ مَعْنَاهُ وَالْمَجَازُ قَبْلُ أَنْ  
يَصِيرَ مُتَعَارَفًا بِمَنْزِلَةِ الْكِنَايَةِ وَحُكْمُ الْكِنَايَةِ ثُبُوتُ الْحُكْمِ  
بِهَا عِنْدَ وُجُودِ النِّيَّةِ أَوْ بِدَلَالَةِ الْحَالِ إِذَا لَبِدَ لَهُ مِنْ  
دَلِيلٍ يَزُولُ بِهِ التَّرَدُّدُ وَيَتَرَجَّحُ بِهِ بَعْضُ الْوُجُوهِ -  
وَلِهَذَا الْمَعْنَى سُمِّيَ لَفْظُ الْبَيْنُونَةِ وَالتَّحْرِيمِ كِنَايَةً  
فِي بَابِ الطَّلَاقِ لِمَعْنَى التَّرَدُّدِ وَاسْتِتَارِ الْمُرَادِ لِأَنَّهُ  
يَعْمَلُ عَمَلُ الطَّلَاقِ - وَيَتَفَرَّغُ مِنْهُ حُكْمُ الْكِنَايَاتِ  
فِي حَقِّ عَدَمِ وَلَايَةِ الرَّجْعَةِ - وَلِوُجُودِ مَعْنَى التَّرَدُّدِ  
فِي الْكِنَايَةِ لَا يُقَامُ بِهَا الْعُقُوبَاتُ حَتَّى لَوْ أَقْرَعَ عَلَى  
نَفْسِهِ فِي بَابِ الزَّنا وَالسَّرْقَةِ لَا يُقَامُ عَلَيْهِ الْحَدُّ  
مَا لَمْ يَذْكُرِ اللَّفْظُ الصَّرِيحَ وَلِهَذَا الْمَعْنَى لَا يُقَامُ  
الْحَدُّ عَلَى الْآخَرِ بِإِلَّاهِ الْإِشَارَةِ وَلَوْ قَذَفَ رَجُلًا بِالزَّنا  
فَقَالَ الْآخَرُ صَدَقْتَ لَا يَجِبُ الْحَدُّ عَلَيْهِ لِاحْتِمَالِ  
التَّصَدِيقِ لَهُ فِي غَيْرِهِ -

فصل - (صریح اور کنایہ کے متعلق) صریح وہ لفظ ہے جس کا معنی (از خود) ظاہر  
ہو۔ جیسے کسی کا قول کہ میں نے بیچا میں نے خریدا یا اس کی مثل دوسرے الفاظ۔ صریح کا  
حکم یہ ہے کہ وہ جس بھی طریق پر ہو اپنا معنی ثابت کر دیتا ہے خواہ وہ خبر دینے کی صورت  
میں ہو یا نعت یا نداء کی صورت میں اور اس کا یہ حکم بھی ہے کہ یہ نیت سے بے نیاز ہوتا  
ہے اور اسی بنیاد پر (کہ اس میں نیت کی ضرورت نہیں) ہم کہتے ہیں جب کسی نے  
اپنی بیوی سے کہا تم طلاق والی ہو۔ یا میں نے تمہیں طلاق دے دی یا اے طلاق  
یا فتنہ عورت! تو (ان سب الفاظ میں) طلاق واقع ہو جائے گی۔ طلاق کی نیت



ہو یا نہ ہو۔ اسی طرح اگر اس نے اپنے غلام سے کہا تم آزاد ہو یا میں نے تمہیں آزاد کیا یا او آزاد! (تو وہ آزاد ہو جائے گا)۔ اور اسی قاعدہ پر ہم کہتے ہیں کہ تیمم (وضو ہی کی طرح) طہارت کا فائدہ دیتا ہے۔ کیونکہ ارشادِ باری تعالیٰ: لیکن اللہ چاہتا ہے کہ تمہیں (تیمم کے ساتھ) پاک کرے (سورہ مائدہ آیت ۶) تیمم کے ساتھ طہارت حاصل ہونے کے سلسلے میں صریح ہے۔ جبکہ امام شافعیؒ کے اس بارہ میں دو قول ہیں۔ ایک یہ کہ تیمم ضرورت کے مطابق طہارت ہے (ضرورت سے زائد نہیں) اور دوسرا یہ کہ یہ طہارت نہیں بلکہ حدث (بے وضوگی) کو چھپا دینے والی چیز ہے۔ تو اس اختلاف

۱۔ ”تم طلاق والی ہو“ میں صفت کا انداز ہے۔ یعنی اس نے عورت کو طلاق سے موصوف قرار دیا۔ اور ”میں نے تجھے طلاق دی“ یہ خبر کا انداز ہے اور ”اے طلاق یافتہ عورت“ یہ ندا کی طرز ہے۔ ان سب میں طلاق ہو جائے گی کیونکہ صریح لفظ طلاق موجود ہے۔ اب نیت ہونہ ہو طلاق ہو کر رہے گی۔ اگر اس میں بھی طلاق نہ پڑنے کا احتمال نکال لیا جائے تو دنیا سے طلاق کا وجود ہی اٹھ جائے گا۔

۲۔ احناف کے نزدیک تیمم طہارت پیدا کرنے میں وضوء کی طرح ہے کیونکہ جیسے اللہ نے پانی کے متعلق مطلقاً لُیَطْهَرُکُمْ بِہ (تاکہ تمہیں اللہ پانی سے پاک کرے۔ سورہ انفال آیت ۱۱) فرمایا، اسی طرح تیمم کے متعلق بھی مطلقاً وَلَکِنْ یُرِیدُ لُیَطْهَرُکُمْ (مگر وہ چاہتا ہے کہ تمہیں پاک کرے۔ سورہ مائدہ آیت ۶) فرمایا۔ یہ اپنے حکم میں بالکل صریح ہے۔

۳۔ امام شافعی کے پہلے قول کا مطلب یہ ہے کہ تیمم کو ضرورتاً طہارت قرار دیا گیا ہے۔ اصل میں طہارت پانی ہی سے ہوتی ہے لہذا اسے ضرورت تک ہی محدود رکھا جائے گا۔ اور دوسرے قول کا مقصد یہ ہے کہ تیمم طہارت نہیں جیسے کہ وضو طہارت ہے، بلکہ یہ بے وضوگی کو چھپا دینے والی چیز ہے۔ اسی لیے تو تیمم والے شخص کو جیسے ہی پانی نظر آئے تیمم ختم ہو جاتا ہے۔ یعنی چھپا ہوا حدث ظاہر ہو جاتا ہے۔ ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ پانی مل جانے سے حدث ظاہر نہیں ہوتا بلکہ تیمم کی طہارت ختم ہو جاتی ہے کیونکہ قرآن نے یہ کہہ کر کہ ”اگر تم پانی نہ پاؤ تو تیمم کرو“ (سورہ مائدہ آیت ۶) تیمم کو پانی نہ ملنے تک ہی طہارت قرار دیا ہے۔ یعنی جیسے وضو (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کی بنیاد پر دونوں مذہبوں کے لیے شرعی مسائل ثابت ہوتے ہیں۔ مثلاً تیمم کا وقت سے قبل جائز ہونا۔ ایک تیمم سے دو فریضے ادا کرنے کا جواز۔ وضوء والوں کے لیے تیمم والے کی امامت کا جائز ہونا۔ جان یا کسی عضو کے تلف ہو جانے کا خوف نہ ہونے کے باوجود تیمم کا جواز۔ نماز عید اور جنازہ کے لیے اس کا جواز اور طہارت کی نیت سے اس کا جواز۔ اور کنایہ وہ لفظ ہے جس کا معنی چھپا ہوا۔ اور متعارف و مشہور ہونے سے قبل مجاز بھی ایک طرح سے کنایہ ہے۔ کنایہ کا حکم یہ ہے کہ نیت یا حال کی دلالت کے پائے جانے بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ :- کامل طہارت ہے مگر کسی شرعی حدت سے اس کی طہارت کا وقت ختم ہو جاتا ہے اسی طرح تیمم بھی کامل طہارت ہے۔ اور پانی ملنے سے اس کا وقت ختم ہو گیا۔

۱۔ تیمم کے متعلق ہم اور شوافع کے مابین مذکورہ اختلاف کی بنیاد پر دونوں مذاہب کے لیے یہ مسائل ثابت ہوئے۔ (۱) ہمارے نزدیک نماز کا وقت داخل ہونے سے قبل اس نماز کے لیے تیمم جائز ہے جیسے کہ وضوء جائز ہوتا ہے۔ امام شافعی کے نزدیک ناجائز ہے کیونکہ ان کے نزدیک تیمم ضرورت کے تحت طہارت قرار دیا گیا ہے اور وقت سے قبل اس کی ضرورت نہیں اس لیے تیمم معتبر نہ ہوگا۔ (۲) ہمارے نزدیک ایک تیمم سے دو نمازیں ادا کی جا سکتی ہیں شوافع کے نزدیک ہر نماز کے لیے نیا تیمم لازم ہے۔ وجہ مثل سابق ہے۔ (۳) ہمارے نزدیک تیمم الا آدمی وضوء والے لوگوں کی امامت کر سکتا ہے کیونکہ تیمم وضوء کی طرح کامل طہارت ہے شوافع کے نزدیک نہیں کر سکتا۔ کیونکہ یہ عارضی اور ضعیف طہارت ہے اور امام کی حالت مقتدیوں ادنیٰ رہی اس لیے نماز نہ ہوتی (۴) ہمارے نزدیک اس مریض کو جسے پانی نقصان دیتا ہو۔ اسے تیمم جائز ہے۔ شوافع کے نزدیک جب تک جان چلی جائے یا اعضا نہ مارا کہ وہ جانے کا خوف نہ ہو وضوء معاف نہ ہوگا۔ (۵) اگر ایک شخص کو ڈر ہو کہ وضوء میں مشغول ہونے سے اس کی نماز عید یا جنازہ جاتا رہے گا تو اسے تیمم کی اجازت ہے۔ شوافع کے نزدیک اجازت نہیں کیونکہ نہ عید فرض ہے نہ جنازہ فرض عین۔ اس لیے ضرورت نہیں۔ (۶) اسی طرح اس نیت کے طہارت حاصل کی جائے یا نہ جائے دور کی جائے یا نہ تیمم جائز ہے۔ شوافع کہتے ہیں تیمم سے حدت چھپانے کی نیت کرنی چاہیے نہ کہ طہارت کی۔ ۲۔ چونکہ کنایہ اسے کہتے ہیں جس میں مراد مخفی ہوتی ہے۔ اس لیے جو مجاز حقیقت کے برابر یا اس سے



پراس کا حکم واجب ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس کے لیے (نیت یا حال کی دلالت جیسی) دلیل درکار ہے جس سے تردد ختم ہو جائے اور ایک وجہ کو ترجیح مل جائے۔ اسی وجہ کہ کنایہ میں معنی انھنی ہو تا ہے) سے لفظ ینونث یا تحریم کو باب طلاق میں کنایہ کا نام دیا گیا ہے کیونکہ اس میں تردد اور معنی کی پوشیدگی پائی جاتی ہے۔ اس لیے نہیں کہ یہ (الفاظ بعینہ طلاق والا کام کرتے ہیں)۔ اس سے کنایات کا حکم ثابت ہو گیا کہ ان میں رجوع کا اختیار نہیں

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ : زائد معروف و متعارف نہ ہو وہ باب کنایہ میں داخل ہے۔ کیونکہ اس میں بھی مراد مخفی ہے۔ اس سے معلوم ہوا صریح اور کنایہ حقیقت اور مجاز سے الگ اقسام نہیں، بلکہ حقیقت اور مجاز دونوں میں صریح اور کنایہ جاری ہوتے ہیں۔ اگر حقیقی معنی مجاز کے مقابلے میں ظاہر و باہر ہو تو وہ صریح ہے اور اگر مجازی معنی حقیقی معنی کے مقابلے میں ظاہر ہو تو وہ صریح ہے۔ جیسے عورت کسی سے کہے کہ میں نے تجھے اپنا نفس پہ کیا تو یہ الفاظ نکاح کے لیے صریح ہیں۔ کیونکہ حقیقی معنی قائم ہی نہیں ہو سکتا۔

۱۔ یہ ایک مقابلے کا ازالہ ہے۔ وہ یہ کہ شوہر اپنی بیوی سے کہے انت بائن یا انت حرام۔ اور پھر کہے کہ میری مراد طلاق ہے تو تم اسے طلاقِ بائن قرار دیتے ہو کہ جس کے بعد رجوع کا اختیار نہیں رہتا اور نکاح ٹوٹ جاتا ہے۔ جب یہ الفاظ طلاق سے کنایہ ہیں تو انھیں طلاق والا کام ہی کرنا چاہیے۔ اور طلاق کا لفظ جب صراحتاً آئے تو وہ رجعی طلاق ہوتی ہے تو تم نے طلاق کے کنایہ کو طلاق سے کیوں بڑھا دیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بائن یا حرام کے الفاظ کو اس لیے کنایہ عن الطلاق کا نام دیا جاتا ہے کہ ان میں طلاق والا معنی و مفہوم واضح نہیں مخفی ہے۔ کیونکہ انت بائن کا یہ معنی بھی ہو سکتا ہے کہ تم گناہوں سے جدا ہو یا نیکی سے جدا ہو یا حسن و جمال میں سب دنیا سے جدا ہو۔ اسی طرح یہ معنی بھی ہو سکتا ہے کہ تم میرے نکاح سے جدا ہو اور انت حرام کے بھی کئی معانی ممکن ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ تم دوسرے لوگوں پر حرام ہو یا تم بڑی محترم ہو جیسے ”المسجد الحرام“ ہے۔ اسی طرح یہ معنی بھی ممکن ہے کہ تم مجھ پر حرام ہو تو ان میں طلاق والا مفہوم ہے مگر مخفی ہے اس لیے انھیں کنایہ عن الطلاق کہا گیا۔ اس لیے نہیں کہ یہ طلاق صریح والا عمل کرتے ہیں اور اس کی طرح طلاق رجعی ثابت کرتے ہیں اور (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(یعنی کنایہ الی طلاق میں رجوع نہیں کیا جاسکتا) اور کنایہ میں تردد موجود ہونے کی وجہ اس کساتھ  
 سزائیں ثابت نہیں ہوتیں اسی لیے اگر کسی نے اپنے اوپر زنا یا چوری کا اقرار کیا کہ اس نے زنا یا چوری  
 کی ہے) تو جب تک صریح الفاظ سے یہ قرار نہ کرے اس پر حد قائم نہیں کی جائیگی اور اگر  
 کسی نے دوسرے آدمی پر زنا کی تہمت لگائی۔ ایک شخص نے سُن کر کہا تم سچ کہتے ہو تو اس  
 (تصدیق کرنے والے) پر حد قائم نہیں ہوگی۔ یہ احتمال ہے کہ اس نے یہ تصدیق کسی اور  
 معاملہ میں کی ہو۔

فصل۔ (فی المتقابلات) نَعْنِ بِهَا الظَّاهِرَ وَالنَّصَّ  
 وَالْمُفَسَّرَ وَالْمُحْكَمَ مَعَ مَا يُقَابِلُهَا مِنَ الْخَفِيِّ  
 وَالْمُشْكِلِ وَالْمُجْمَلِ وَالْمُتَشَابِهِ فَالظَّاهِرُ اسْمٌ  
 لِكُلِّ كَلَامٍ ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ لِلْسَّامِعِ بِنَفْسِ السَّمَاعِ  
 مِنْ غَيْرِ تَأْمُلٍ وَالنَّصُّ مَا سَبَقَ الْكَلَامُ لِأَجَلِهِ  
 وَمِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ  
 الرِّبَا" - فَالْآيَةُ سَيَقْتُلِبِيَانِ التَّفْرِقَةُ بَيْنَ  
 الْبَيْعِ وَالرِّبَا رَدًّا لِمَا ادَّعَاهُ الْكُفَّارُ مِنَ التَّسْوِيَةِ  
 بَيْنَهُمَا حَيْثُ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَقَدْ  
 عَلِمَ حُلُّ الْبَيْعِ وَحَرْمَةُ الرِّبَا بِنَفْسِ السَّمَاعِ فَصَارَ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ :- ان میں طلاقِ رجعی اس لیے نہیں کہ لفظ بائن مرد و عورت کے جدا ہونے  
 پر دلالت کرتا ہے اور حرّام ازواجی مراسم کی حرمت بتلاتا ہے اور رجعی میں یہ چیز نہیں ہے نہ مرد و  
 عورت اس میں جدا ہوتے ہیں نہ مراسم کی حرمت پیدا ہوتی ہے۔

۱۔ حدیث میں ہے کہ شہادت کے حدود اٹھ جاتی ہیں اس لیے اگر کسی نے زنا یا چوری کا اقرار کنایہ میں  
 کیا صریح لفظ نہ بولا مثلاً یہ کہا کہ میں نے فلاں عورت سے جماع کیا ہے یا مباشرت کی ہے تو اس شبہ  
 کہ جماع کے اور معنی اٹھ سکتے ہیں نہ بولا مثلاً یہ کہ میں نے فلاں عورت سے جماع کیا ہے یا مباشرت کی ہے تو اس شبہ



ذَلِكَ نَصًّا فِي التَّفْرِقَةِ ظَاهِرًا فِي حِلِّ الْبَيْعِ وَحُرْمَةِ  
 الرِّبَا وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: "فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ  
 مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ" سَيَقُ الْكَلَامُ  
 لِبَيَانِ الْعَدَدِ وَقَدْ عَلِمَ الْإِطْلَاقُ وَالْإِجَازَةُ بِنَفْسِ  
 السَّمَاءِ فَصَارَ ذَلِكَ ظَاهِرًا فِي حَقِّ الْإِطْلَاقِ نَصًّا  
 فِي بَيَانِ الْعَدَدِ - وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: "لَا جُنَاحَ  
 عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا  
 لَهُنَّ فَرِيضَةً" نَصٌّ فِي حُكْمِ مَنْ لَمْ يُسَمِّ لَهَا الْمَهْرَ  
 وَظَاهِرٌ فِي اسْتِبْدَادِ الزَّوْجِ بِالطَّلَاقِ وَإِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ  
 النِّكَاحَ بَدُونِ ذِكْرِ الْمَهْرِ يَصِحُّ - وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ  
 السَّلَامُ: "مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مُحْرَمٍ مِنْهُ عُتِقَ عَلَيْهِ"  
 نَصٌّ فِي اسْتِحْقَاقِ الْعِتْقِ لِلْقَرِيبِ وَظَاهِرٌ فِي ثَبُوتِ  
 الْمِلْكِ لَهُ — وَحُكْمِ الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ وَجُوبِ الْعَمَلِ  
 بِهِمَا عَامَّيْنِ كَانَا أَوْ خَاصَّيْنِ مَعَ إِحْتِمَالِ إِرَادَةِ الْغَيْرِ  
 وَذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْمَجَازِ مَعَ الْحَقِيقَةِ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا  
 إِذَا اشْتَرَى قَرِيبَهُ حَتَّى عُتِقَ عَلَيْهِ يَكُونُ هُوَ مُعْتَقًا  
 وَيَكُونُ الْوَلَاءُ لَهُ -

فصل: (باہم متقابل الفاظ کے متعلق) اس سے ہم ظاہر، نص، مفسر اور  
 محکم اور ان کے بالمقابل الفاظ خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ مراد لیتے ہیں — تو  
 ”ظاہر“ ہر اس کلام کو کہتے ہیں۔ جس کا معنی سننے والے کے لیے کسی تامل  
 کے بغیر محض سننے ہی سے واضح ہو جاتے، اور ”نص“ وہ ہے کہ جس  
 مقصد کے لیے کلام جاری، کر گئے ہو (یعنی کہا جاتے کہ یہ کلام اس امر پر

نص ہے)۔ اس کی مثال اس آیت مبارکہ میں ہے کہ: ”اللہ نے بیع کو حلال کیا اور سود کو حرام“ (سورہ بقرہ آیت ۲۷۵) تو یہ آیت بیع اور سود میں فرق بیان کرنے کو نازل کی گئی تاکہ کفار کے اس ادعا کی تردید ہو جائے کہ یہ دونوں برابر اور ایک جیسے ہیں جیسے کہ وہ کہتے تھے کہ ”بیع تو سود ہی کی طرح ہے“ (سورہ بقرہ آیت ۲۷۵) اور بیع کا حلال اور سود کا حرام ہونا تو اس آیت کے سننے ہی سے ظاہر ہو جاتا ہے۔ لہذا یہ آیت (بیع و سود میں) تفریق کے لیے نص ہے اور بیع کی حلت اور سود کی حرمت کے لیے ظاہر ہے۔ اسی طرح یہ آیت کہ: ”تم عورتوں سے نکاح کر سکتے ہو“

۱۔ یاد رہے ظاہر نص مفسر اور محکم چاروں معنی کے واضح ہونے میں ایک دوسرے سے بڑھ کر ہیں۔ چنانچہ کسی کلام سے اگر ایک مفہوم از خود واضح ہو قطع نظر اس سے کہ وہ کلام اسی مفہوم ہی کے لیے جاری کی گئی ہے یا نہیں تو وہ کلام اس مفہوم کے حق میں ظاہر کہلاتی ہے اور اگر اس مفہوم کے لیے ہی وہ کلام جاری بھی کی گئی ہو تو وہ کلام اس مفہوم کے لیے نص قرار پائے گی لیکن اس ظاہر اور نص میں اگر وہ عام ہوں تو تخصیص کی اور خاص ہوں تو تاویل کی گنجائش اور احتمال ہوتا ہے۔ اگر یہ احتمال کسی وجہ سے ختم ہو جائے تو وہی کلام ظاہر و نص سے بڑھ کر مفسر کہلاتے گی۔ اور مفسر میں نسخ کا احتمال ہے۔ اگر یہ احتمال بھی منقطع ہو جائے تو اسے محکم کہتے ہیں۔ الغرض ان اقسام میں تعارض نہیں یہ ایک ہی کلام میں جمع ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ جو محکم ہے وہ مفسر بھی ہو سکتا ہے اور اگر متکلم نے وہ کلام اسی مفہوم کے لیے جاری کی ہے تو وہ کلام اس مفہوم کے لیے محکم و مفسر ہونے کے علاوہ نص بھی ہے اور جب نص ہے تو ظاہر ہونے میں کیا شک ہو سکتا ہے۔

۲۔ یعنی بیع کی حلت اور سود کی حرمت کے بیان کے لیے یہ آیت جاری نہیں کی گئی ہے یہ چیزیں اس آیت کے علاوہ دیگر نصوص سے بھی معلوم ہیں۔ اگرچہ یہ دونوں مفہوم اس آیت سے واضح ہیں اور یہ ان کے لیے ظاہر ہے مگر یہ آیت دراصل کفار کی اس بات کا جواب دینے کو نازل فرمائی گئی کہ وہ کہتے تھے بیع اور سود ایک ہی چیز ہیں۔ ان میں کوئی فرق نہیں ہے تو یہ آیت بیان تفریق کے لیے نص ہے



جو بھی تمہیں بھائی خواہ وہ ہوں تین ہوں چار ہوں۔“ (سورہ نساء آیت ۳) یہ آیت (نکاح کے لیے مجوزہ عورتوں کی) تعداد بیان کرنے کے لیے جاری کی گئی ہے۔ البتہ محض آیت کے سننے سے (نکاح کی) اجازت اور اباحت معلوم ہو گئی۔ تو یہ آیت اس اجازت کے لیے ظاہر ہے اور بیان تعداد کے حق میں نص۔ اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”تم پر کوئی گناہ نہیں کہ عورتوں کو چھونے (جماع کرنے) اور ان کے لیے مہر مقرر کرنے سے قبل طلاق دے دو“ (سورہ بقرہ آیت ۲۳۶) یہ آیت اس عورت کا حکم بیان کرنے کے لیے جس کا مہر مقرر نہیں ہوا نص ہے اور طلاق دینے میں شوہر ہی کے متقل ہونے کے حق میں ظاہر اور اس آیت میں یہ اشارہ بھی ہے کہ مہر کا نام لیے بغیر بھی نکاح درست ہو جاتا ہے۔ اسی طرح نبی ﷺ کا یہ ارشاد: جو شخص اپنے کسی ایسے رشتہ دار کا مالک ہو جاتے جو اس کے لیے حرام ہو۔ (یعنی اگر ان دونوں میں سے ایک کو مرد اور دوسرے کو عورت فرض کیا جاتے تو ان میں نکاح جائز نہ ہو۔ جیسے باپ بیٹا، چچا بھتیجا، دو سگے بھائی وغیرہ) تو وہ رشتہ دار اس کے حق میں آزاد ہو جاتے گا۔ (البوداؤد، ابن ماجہ، ترمذی) قریبی رشتہ دار کے لیے متقی آزادی ہونے

---

۱۔ یہ آیت بھی اس امر کا جواز بیان کرنے کو نازل نہیں کی گئی کہ تم جس عورت سے (محرمات کے سوا) نکاح کرنا چاہو کر سکتے ہو یہ اطلاق تو پہلے سے معلوم بھی ہے تاہم یہ مفہوم آیت سے ظاہر ضرور ہے یہ آیت تو یہ چیز بتلانے کو اتاری گئی ہے کہ کتنی عورتوں سے نکاح کرنا ایک وقت جائز ہے۔ لہذا بیان تعداد کے لیے یہ آیت نص ہے اور بیان اجازت میں ظاہر۔

۲۔ یہ آیت بھی یہ امر بیان کرنے کے لیے نازل نہیں کی گئی کہ طلاق دینا شوہر ہی کا کام ہے عورت طلاق نہیں دے سکتی البتہ یہ مفہوم اس آیت سے ظاہر ہے کیونکہ طَلَّقْتُمْ میں طلاق کی نسبت مرد کی طرف کی گئی ہے۔ دراصل یہ آیت بیان کرنے کو چلائی گئی ہے کہ جس عورت کو جماع کیے اور مہر مقرر کیے بغیر طلاق دے دی جاتے اسے کچھ کپڑے اور استعمال کی چند چیزیں اپنی حیثیت کے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

میں نص ہے اور دوسرے قریبی رشتہ دار کے اس پر مالک ہو جانے کے لیے ظاہر۔  
ظاہر اور نص کا حکم یہ ہے کہ ان پر عمل واجب ہے خواہ وہ دونوں بصورت عام ہوں  
یا بصورت خاص۔ البتہ دوسرے معنی کے مراد ہونے کا احتمال ہوتا ہے اور یہ حقیقت  
کے ساتھ مجاز ہی کی طرح ہے۔ اسی قاعدہ پر ہم کہتے ہیں جب کسی نے اپنے قریبی  
رشتہ دار کو خرید لیا اور وہ اس کے حق میں آزاد ہو گیا تو وہ آزاد کرنے والا شمار ہوگا۔

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ :- مطابق محض دلجوئی کے لیے دینی چاہئیں اور اس آیت سے مہر مقرر کیے بغیر  
مکاح کرنے کا جواز بھی اشارتاً معلوم ہو رہا ہے۔ یہ بھی حکم ظاہر ہے تو آیت مذکورہ عورت کا حکم بیان  
کرنے میں نص ہے باقی امور میں ظاہر۔

۱۔ یہ حدیث یہ امر بیان کرنے کو ارشاد فرمائی گئی ہے کہ جو شخص اپنے قریبی رشتہ دار کا بیع، ہبہ، وراثت  
اور تقسیم مال غنیمت یا کسی اور طرح سے مالک ہو جائے تو وہ رشتہ دار اس کے حق میں اسی وقت آزاد ہو جائے  
گا کیونکہ یہ اللہ کو ناپسند ہے کہ ایک رشتہ دار دوسرے قریبی رشتہ داروں کا مالک ہو جب چاہے انھیں  
بیچ ڈالے تو اس امر کے لیے یہ حدیث نص ہے۔ تاہم اس حدیث سے یہ بھی ظاہر ہو رہا ہے کہ رشتہ دار  
رشتہ دار پر مالک ہو جاتا ہے۔ خواہ وہ ایک آن کے لیے ہو۔ حدیث کے الفاظ مِّنْ مَّالِكَ ذَا رَحِمٍ  
اس پر دلالت کرتے ہیں مگر اس مفہوم کے لیے یہ حدیث چلتی نہیں گئی۔

۲۔ جب ایک آیت یا حدیث یا کسی تکلم کی کلام کسی امر کے لیے ظاہر یا نص ہو تو اس پر عمل واجب ہے  
اس سے فرائض بھی ثابت کیے جائیں گے تاہم یہ احتمال پیدا ہو سکتا ہے کہ اگر وہ کلام عام ہے تو اس میں  
کسی وجہ سے تخصیص ہو جلتے یا اس کے معنی میں کوئی تاویل ہو جائے اور اسے کسی اور معنی پر محمول کر لیا جائے  
جیسے حقیقی معنی کی جگہ مجازی معنی مراولے لیا جاتا ہے اگرچہ یہ احتمال نہایت درجہ ضعیف ہے اور کلام کی  
قطعیّت میں کوئی فرق نہیں آتا۔ اسی لیے جمہور علماء نے اس احتمال کو قبول نہیں کیا اور اسے لغو قرار  
دیا ہے اور یہی صحیح ہے۔ مثلاً آیت مبارکہ فَاَنْكَحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٍ و  
ثَلَاثٍ و رِبَاعٍ بیان تعداد میں نص ہے۔ اب یہاں تخصیص یا تاویل کا کونسا احتمال ہے۔



اور اسے غلام کا ترکہ ملے گا۔

❁ وَإِنَّمَا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ بَيْنَهُمَا عِنْدَ الْمُتَابَلَةِ وَلِهَذَا وَقَالَ لَهَا طَلَّقِي نَفْسَكَ فَقَالَتْ أَبْنْتُ نَفْسِي يَقَعُ الطَّلَاقُ رَجْعِيًّا لِأَنَّ هَذَا نَصٌّ فِي الطَّلَاقِ ظَاهِرٌ فِي الْبَيِّنُونَةِ فَيَتَرَجَّحُ الْعَمَلُ بِالنَّصِّ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِأَهْلِ عُرَيْنَةَ اشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا نَصٌّ فِي بَيَانِ سَبَبِ الشِّفَاءِ وَظَاهِرٌ فِي إِجَانَةِ شُرْبِ الْبَوْلِ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "اسْتَنْزِهُوا عَنِ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ" نَصٌّ فِي وَجوبِ الْإِحْتِرَازِ عَنِ الْبَوْلِ فَيَتَرَجَّحُ النَّصُّ عَلَى الظَّاهِرِ فَلَا يَحِلُّ شُرْبُ الْبَوْلِ أَصْلًا - وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "مَا سَقَتُهُ السَّمَاءُ فَفِيهِ الْعُشْرُ" نَصٌّ فِي بَيَانِ الْعُشْرِ - وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَيْسَ فِي الْخَضِرَوَاتِ صَدَقَةٌ مَوْوَلٌ فِي نَفْيِ الْعُشْرِ لِأَنَّ الصَّدَقَةَ تَحْتَمِلُ وَجُوهًا فَيَتَرَجَّحُ الْأَوَّلُ عَلَى الثَّانِي — وَأَمَّا الْمُفَسِّرُ فَهُوَ مَا ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ مِنَ اللَّفْظِ بِبَيَانٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ بِحَيْثُ لَا يَبْقَى مَعَهُ

۱۔ کیونکہ حدیث میں ہے اَوْلَاءُ لِمَنْ اُعْتَقَ۔ جو آزاد کرے وہ آزاد کردہ غلام کی میراث پاتا ہے (بخاری) اور احکام شرعیہ میں اصحابِ فروض کے بعد جو مال میراث بچے وہ میت کے آزاد کردہ غلام کو کی صورت میں اس کے سابق مولیٰ کو ملتا ہے۔ جب کسی نے اپنے قریبی رشتہ دار کو خرید لیا تاکہ وہ آزاد ہو جائے تو وہ شخص عصۃ ولاء بن کر اصحابِ فروض سے بچ رہنے والے مال کا حق وارث بنے گا۔ کیونکہ مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ الْحَدِيثُ کے مطابق وہ بھی آزاد کرنے والا ہے۔

إِحْتِمَالُ التَّأْوِيلِ وَالتَّخْصِصِ - مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى :  
 فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ " فَاسْمُ الْمَلَائِكَةِ  
 ظَاهِرٌ فِي الْعُمُومِ إِلَّا أَنَّ إِحْتِمَالَ التَّخْصِصِ قَائِمٌ فَانْسَدَّ  
 بَابُ التَّخْصِصِ بِقَوْلِهِ " كُلُّهُمْ " ثُمَّ بَقِيَ إِحْتِمَالُ  
 التَّفْرِيقَةِ فِي السُّجُودِ فَانْسَدَّ بَابُ التَّأْوِيلِ بِقَوْلِهِ " أَجْمَعُونَ " -  
 وَفِي الشَّرْعِيَّاتِ إِذَا قَالَ تَزَوَّجْتُ فَلَانَةً شَهْرًا فَسَرَّ  
 الْمُرَادُ بِهِ ، فَقُلْنَا هَذَا مُثَعَّةٌ وَلَيْسَ بِنِكَاحٍ - وَلَوْ قَالَ  
 لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ مِنْ ثَمَنِ هَذَا الْعَبْدِ أَوْ مِنْ ثَمَنِ هَذَا  
 الْمَتَاعِ فَقَوْلُهُ عَلَى أَلْفٍ نَصٌّ فِي لُزُومِ الْأَلْفِ إِلَّا أَنَّ  
 إِحْتِمَالَ التَّفْسِيرِ بَاقٍ فَبَقِيَ قَوْلُهُ مِنْ ثَمَنِ هَذَا الْعَبْدِ أَوْ  
 مِنْ ثَمَنِ هَذَا الْمَتَاعِ بَيِّنَ الْمُرَادُ بِهِ فَيَتَرَجَّحُ الْمُفَسِّرُ  
 عَلَى النَّصِّ حَتَّى لَا يُلْزِمُهُ الْمَالُ إِلَّا عِنْدَ قَبْضِ الْعَبْدِ  
 أَوْ الْمَتَاعِ - وَقَوْلُهُ لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ ظَاهِرٌ فِي الْإِقْرَارِ  
 نَصٌّ فِي نَقْدِ الْبَلَدِ فَإِذَا قَالَ مِنْ نَقْدِ بَلَدٍ كَذَا يَتَرَجَّحُ  
 الْمُفَسِّرُ عَلَى النَّصِّ فَلَا يُلْزِمُهُ نَقْدُ الْبَلَدِ بَلْ نَقْدُ  
 بَلَدٍ كَذَا وَعَلَى هَذَا أَنْظَائِرُ -

ظاہر اور نص کے درمیان فرق تو ان کے مابین مقابلہ کے وقت ہی ظاہر ہو سکتا  
 ہے۔ اسی لیے اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا تم خود اپنے آپ کو طلاق دے لو! اس نے  
 نے کہا میں خود کو تم سے جدا کرتی ہوں۔ تو اس سے طلاق رجعی واقع ہو گئی، کیونکہ  
 یہ (اس عورت کا کلام) طلاق کے لیے نص ہے اور جدائی کے لیے ظاہر، تو نص پر



عمل کرنے کو ترجیح ملے گی۔ اسی طرح نبی ﷺ کا اہل عربینہ کے لیے یہ قول کہ: ”تم ان اونٹوں کے پیشاب اور ان کا دودھ پیو۔“ شفا کا سبب بیان کرنے میں نص ہے اور پیشاب پینے کی اجازت کے لیے ظاہر اور (ساتھ ہی) نبی ﷺ کا یہ ارشاد کہ: ”پیشاب سے بچو کہ عموماً قبر کا عذاب اسی وجہ سے ہے۔“ (مسلم، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ وغیرہ کتاب الطہارۃ) پیشاب سے بچنے کے وجوب پر نص ہے۔ تو نص کو ظاہر پر ترجیح ملے گی اور پیشاب کا پینا اصلاً جائز نہ ہو گا۔ اور

۱۔ یہ پیچھے گزر چکا کہ نص وہ ہے جس کے لیے کلام جاری کی گئی ہو۔ چونکہ صورت مذکورہ میں شوہر نے عورت کو طلاق رجعی کا حق تفویض کیا تھا۔ کیونکہ مطلقاً لفظ طلاق سے رجعی ہی مراد ہوتی ہے۔ تو عورت نے جو کچھ جواب میں کہا وہ اسی تفویض کردہ اختیار کو پورا کرنے کیلئے بولا گیا اور چلایا گیا ہے۔ اس لیے عورت کا کلام طلاق کے حق میں نص ٹھہرا اور اَبْنَتْ سے مینونت (یعنی طلاق کا باتن ہونا) تو ظاہر ہی ہے۔ مگر نص کو ظاہر پر ترجیح ہے اس لیے باتن کے بجائے رجعی طلاق واقع ہوگی۔

۲۔ بخاری وغیرہ میں ہے کہ مدینہ منورہ کے قریب ایک بستی عربینہ کے لوگ نبی ﷺ کے پاس آتے۔ چند روز یہاں ٹھہرے۔ مگر انھیں مدینہ شریف کی آب ہوا اس نہ آئی اور انھیں بھوٹے نکل آتے۔ آپ نے انھیں فرمایا جاؤ فلاں جگہ ہمارے صدقہ کے اونٹ بندھے ہیں۔ اُن کا پیشاب اور دودھ پیو۔ انھوں نے اسی طرح کیا تو ان کی مرض جاتی رہی اور موٹے تازے ہو گئے تو وہ انہی اونٹوں کو بھگالے گئے۔ نبی ﷺ کے حکم پر انھیں بکڑ لیا گیا اور قتل کر دیا گیا۔ یہ حدیث اس لیے نہیں ارشاد فرمائی گئی کہ اونٹوں کے پیشاب کی حلت بیان کی جاتے۔ البتہ اہل عربینہ کے لیے پیشاب پینے کا یہ حکم اس حدیث سے بہر حال ظاہر ہے۔ یہ حدیث تو اہل عربینہ کی مرض ختم کرنے کے لیے سبب شفا بیان کرنے کو جاری کی گئی ہے تو اس معاملہ میں یہ حدیث نص ٹھہری اور حلت بول اہل میں ظاہر مگر اس کے ساتھ دوسری حدیث کہ پیشاب سے بچو کہ اکثر عذاب قبر اسی سے ہے۔ پیشاب سے بچنے ہی کا وجوب بیان کرنے کے لیے ارشاد فرمائی گئی ہے۔ اس لیے وہ اس معاملہ میں نص ٹھہری۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

نبی ﷺ کا یہ ارشاد کہ: ”جس زمین کو آسمان سیراب کرے اس (بارانی زمین) میں عشر لازم ہے۔“ (صحاح ستہ و موطا مالک و مسند احمد) عشر کے بیان میں نص ہے اور نبی ﷺ کا یہ قول: ”بزیوں میں صدقہ نہیں۔“ (ترمذی ابواب الزکوٰۃ) تاویل کے ساتھ عشر کی نفی پر محمول کیا گیا ہے (کہ بزیوں میں عشر نہیں) جبکہ لفظ صدقہ میں کئی احتمالات ہیں۔ اس لیے پہلی حدیث کو دوسری پر ترجیح ہوگی۔ اور مفسر وہ ہے کہ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ:۔ اب ایک حدیث بطور ظاہر بول کی حلت بتلاتی ہے اور دوسری بطور نص اس کی حرمت تو نص کو ترجیح ہے۔ اس لیے بول کی حلت قطعاً ثابت نہ ہوگی۔ یہ امام ابو یوسف کا بھی جواب ہے کہ وہ علاج کے لیے پیشاب جائز کہتے ہیں اور امام محمد کا بھی کہ وہ حلال جانوروں کا پیشاب اصلاً پاک اور حلال جانتے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ اہل عربیہ والی حدیث منسوخ ہے۔ پھر یہ فعلی حدیث ہے اور اِسْتَنْزِیْهُوا عَنِ الْبَوْلِؑ والی حدیث قولی ہے اور قولی حدیث فعلی پر غالب ہے۔

۱۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک بزیوں میں بھی عشر ہے جبکہ صاحبین اور امام شافعی کے نزدیک نہیں۔ ان کی دلیل یہ حدیث ہے کہ بزیوں میں صدقہ نہیں۔ مگر امام صاحب فرماتے ہیں۔ لفظ صدقہ میں کئی احتمال ممکن ہیں۔ صدقہ زکوٰۃ پر بھی صادق آتا ہے اور تبرع و نفل بھی صدقہ ہے۔ تو تم نے کسی تاویل کے ساتھ اس عشر پر محمول کیا ہے۔ (وہ تاویل یہ ہے کہ یہاں زکوٰۃ مراد نہیں۔ کیونکہ بزیوں کی بیچ کر جو رقم جمع ہو اس پر تو سال گزرنے کے بعد بہر حال زکوٰۃ آجاتی ہے تو پھر یہ کہنے میں کہ بزیوں میں صدقہ نہیں ہے صدقہ سے عشر ہی مراد ہو سکتا ہے) مگر امام صاحب نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے وہ ہر اس چیز پر جسے آسمان نے پانی دیا ہو عشر واجب ہونے میں صریح نص ہے۔ لہذا موقوف پر نص کو ترجیح ہے۔ اور یوں بھی بزیوں والی حدیث میں بہت کلام ہے۔ اسے صرف ترمذی نے روایت کیا ہے اور ساتھ ہی لکھا ہے کہ ابو عیسیٰ نے کہا اس کی اسناد صحیح نہیں کیونکہ اس میں حسن ابن عمارہ ہے جو اہل رجال کے نزدیک ضعیف ہے بلکہ عبد اللہ بن مبارک کے نزدیک متروک ہے (دیکھیے ترمذی جلد اول کتاب الزکوٰۃ باب ما جاء فی زکوٰۃ الخضر و ات جلد اول صفحہ ۸۱) اور امام ابن ہمام نے فتح القدیر (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



متکلم کی طرف سے بیان کے ذریعے اس کی مراد ظاہر ہو اور اس میں اس بیان کی وجہ سے تاویل و تخصیص کا احتمال ختم ہو جائے۔ اس کی مثال اس آیت کریمہ: ”توسب فرشتوں نے مل کر سجدہ کیا“ (سورۃ بقرہ آیت) میں ہے۔ چنانچہ لفظ ”ملائکۃ“ تمام فرشتوں کے لیے عام ہونے میں ظاہر ہے۔ البتہ اس میں تخصیص کا احتمال قائم تھا۔ تو ”کُلُّهُمْ“ کے لفظ سے تخصیص کا دروازہ بند ہو گیا۔ پھر یہ احتمال تھا کہ فرشتوں نے شاید الگ الگ سجدہ کیا ہو تو ”اجمعون“ کے لفظ سے اس تاویل کا دروازہ بھی بند ہو گیا۔ اور شریعات (احکام شرعیہ) میں اس کی مثال یہ ہے کہ کسی نے کہا میں نے فلاں عورت سے اتنے پیسوں پر ایک ماہ کے لیے نکاح کیا ہے تو اس کا یہ قول ”میں نے نکاح کیا ہے“ نکاح کے لیے ظاہر ہے۔ البتہ نکاح سے متعہ مراد لینے کا احتمال قائم تھا تو اس نے ”ایک ماہ“ کا لفظ بول کر اس کی تفسیر کر دی۔ تو ہم نے کہا یہ متعہ ہے نکاح نہیں۔ اور اگر کسی نے کہا مجھ پر فلاں شخص کے لیے اس غلام یا

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ :- میں فرمایا اس حدیث کا یہ مفہوم بھی ہو سکتا ہے کہ عاشر یعنی عشر وصول کرنے والے سرکاری کارندے کے لیے سبزیوں میں عشر نہیں کیونکہ عموماً عاشر کا جمع کردہ مال متحقیں تک دیر سے پہنچتا ہے اور سبزیوں جلد خراب ہو جانے والی چیز ہے اس لیے ان کا عشر عاشر کو دینے کی بجائے خود ہی ادا کر دیا جائے اور یہ بہت اچھی تاویل ہے۔

۱۔ لفظ الملائکۃ عام ہے۔ اس میں تخصیص کا احتمال تھا۔ کُلُّهُمْ نے یہ احتمال ختم کر دیا۔ اسی طرح ”اجمعون“ نے علیحدہ علیحدہ سجدہ کرنے کا احتمال ختم کر کے حقیقی مفہوم کی مکمل تفسیر کر دی، تو ثابت ہوا مفسر اپنی قوت میں ظاہر اور نص سے کہیں بڑھ کر ہے۔

۲۔ اس مثال میں اگر وہ شخص صرف یہ کہتا میں نے نکاح کیا ہے تو یہ معروف معنوں میں نکاح ہوتا۔ مگر اس نے ”ایک ماہ کے لیے“ کہہ کر تفسیر کر دی کہ اس کی مراد متعہ ہے جو کہ حرام ہے۔ لہذا نکاح متحقق نہ ہوگا۔ یہی مفہوم باقی ماندہ مثالوں میں ہے۔

اس سامان کے بدلے میں ہزار درہم دینا لازم ہے تو اس کے یہ الفاظ کہ ”مجھ پر ہزار درہم لازم ہیں“ ہزار درہم لازم کرنے میں نص ہیں۔ البتہ اس کی تفسیر باقی تھی (کہ ہزار کیوں لازم ہے) تو اس نے ”اس غلام یا اس سامان کے بدلے میں“ کہہ کر اپنی مراد واضح کر دی تو نص پر مفسر کو ترجیح حاصل ہے۔ اس لیے اسے مال دینا تب ہی لازم ہوگا جب وہ غلام یا سامان پر قبضہ حاصل کرے اور کسی کا یہ کہنا کہ میں نے فلاں شخص کا ہزار درہم دینا ہے۔ اس شہر (جہاں یہ گفتگو ہوئی) ہی کے دراہم مراد ہو پر نص ہے۔ پھر اگر اس نے یہ بھی کہہ دیا کہ ”فلاں شہر کے دراہم سے“ تو مفسر کو نص پر ترجیح ہے۔ اس لیے اس شہر کے درہم کے بجائے فلاں شہر کے دراہم لازم آئیں گے۔

❁ وَأَمَّا الْمُحْكَمُ فَهُوَ مَا ارْتَدَادُ قُوَّةً عَلَى الْمُفَسِّرِ بِحَيْثُ لَا يَجُوزُ خِلَافُهُ أَصْلًا، مِثَالُهُ فِي الْكِتَابِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ وَإِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَفِي الْحُكْمِيَّاتِ مَا قُلْنَا فِي الْإِقْرَارِ أَنَّهُ لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ مِنْ ثَمَنِ هَذَا الْعَبْدِ فَإِنَّ هَذَا اللَّفْظَ مُحْكَمٌ فِي لُزُومِهِ بَدَلًا عَنْهُ - وَعَلَى هَذَا أَنْظَارُهُ - وَحُكْمُ الْمُفَسِّرِ وَالْمُحْكَمِ لُزُومُ الْعَمَلِ بِهِمَا لِمَحَالَةٍ -

ثُمَّ لِهَذِهِ الْأَرْبَعَةِ أَرْبَعَةٌ أُخْرَى تُقَابِلُهَا - فِضْدُ الظَّاهِرِ الْخَفِيِّ وَضِدُّ النَّصِّ الْمَشْكُلِ وَضِدُّ الْمُفَسِّرِ الْمَجْمَلِ وَضِدُّ الْمُحْكَمِ الْمُتَشَابِهِ - فَالْخَفِيُّ مَا خَفِيَ الْمُرَادُ بِهِ بَعَارِضُ لَا مِنْ حَيْثُ الصَّبِغَةُ مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي حَقِّ السَّارِقِ خَفِيُّ فِي حَقِّ الطَّرَارِ



وَالنَّبَاشِ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: «الزَّانِي وَالزَّانِيَةُ»  
 ظَاهِرٌ فِي حَقِّ الزَّانِي خَفِيَ فِي حَقِّ اللُّوْطِيِّ وَلَوْ حَلَفَ  
 لَا يَأْكُلُ فَاكِهَةً كَانَ ظَاهِرًا فِيمَا يَتَّفَكَهُ بِهِ خَفِيًّا  
 فِي حَقِّ الْعَنْبِ وَالزُّمَّانِ - وَحُكْمُ الْخَفِيِّ وَجُوبُ الطَّلَبِ  
 حَتَّى يَزُولَ عَنْهُ الْخَفَاءُ - وَأَمَّا الْمُشْكُلُ فَهُوَ مَا  
 أَزْدَادَ خَفَاءً عَلَى الْخَفِيِّ كَأَنَّهُ بَعْدَ مَا خَفِيَ عَلَى  
 السَّامِعِ حَقِيقَتُهُ دَخَلَ فِي أَشْكَالِهِ وَأَمْثَالِهِ حَتَّى  
 لَا يُنَالُ الْمُرَادُ إِلَّا بِالطَّلَبِ ثُمَّ بِالتَّأَمُّلِ حَتَّى يَتَمَيَّزَ  
 عَنْ أَمْثَالِهِ وَنُظَيْرُهُ فِي الْأَحْكَامِ حَلَفَ لَا يَأْتِدُمُ  
 فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي الْخَلِّ وَالذِّبْسِ فَإِنَّمَا هُوَ مُشْكَلٌ  
 فِي اللَّحْمِ وَالْبَيْضِ وَالْجُبْنِ حَتَّى يُطْلَبَ مَعْنَى  
 الْإِيتِدَامِ ثُمَّ يَتَأَمَّلُ أَنَّ ذَلِكَ الْمَعْنَى هَلْ يُوجَدُ  
 فِي اللَّحْمِ وَالْبَيْضِ وَالْجُبْنِ أَمْ لَا -

جبکہ محکم وہ ہے جو قوت میں مفسر سے بڑھا ہوا ہو یا اس طور کہ اس کی مخالفت  
 کسی صورت میں جائز نہیں (نہ تاویل و تخصیص سے نہ نسخ سے) اس کی مثال قرآنِ ہم  
 سے یہ آیات ہیں کہ: بے شک اللہ ہر چیز کو جاننے والا ہے اور بے شک اللہ  
 لوگوں پر کچھ بھی ظلم نہیں فرماتا اور احکام شرعیہ میں اس کی وہ قول ہے جو ہم نے (یہی)  
 بتلایا کہ کسی کا یہ اقرار کہ میں نے فلاں شخص کو اس غلام کے بدلے میں ایک ہزار دینا ہے۔  
 یہ لفظ غلام ہی کے بدلے میں ہزار لازم ہونے میں محکم ہے۔ (جس کی کوئی تاویل و  
 تخصیص جائز نہیں)

اسی طرح اس کی دیگر مثالیں ہیں۔ مفسر اور محکم کا حکم یہ ہے کہ ان پر بہر حال

عمل لازم ہوتا ہے۔

پھر ان چار (ظاہر نص مفسر محکم) کے لیے چار (اقسام) ہیں (جو پوشیدگی اور خفائیں) ان کا مقابلہ کرتی ہیں تو ظاہر کی ضد خفی ہے۔ نص کی ضد شکل ہے۔ مفسر کی ضد مجمل ہے اور محکم کی ضد متشابہ۔ چنانچہ خفی وہ ہے جس کی مراد کسی عارضہ کے سبب

۱۔ محکم کے متعلق عموماً اہل اصول یہی کہتے ہیں کہ جس میں تاویل و تخصیص کے علاوہ نسخ کا احتمال بھی نہ ہو وہ محکم ہے۔ چنانچہ اللہ ہر چیز کو جانتا ہے اس میں تاویل و تخصیص کی گنجائش ہے نہ نسخ کی۔ اسی طرح کسی کا یہ کہنا کہ میں نے اس غلام کے بدلے میں فلاں شخص کو ہزار درہم دیئے ہیں۔ اس میں بھی کوئی ابہام نہیں۔ لہذا محکم کی طرح ہے۔ کسی کے ذہن میں اگر یہ سوال آجائے کہ قبل ازیں مفسر کے لیے بھی یہی مثال تھی اور اب محکم کے لیے بھی یہی مثال دی گئی ہے۔ ایسا کیوں ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ مفسر اور محکم باہم متضاد نہیں۔ جیسا کہ پیچھے گذر چکا۔ بلکہ باہم جمع ہو جاتے ہیں۔ اس مثال میں بھی یہی صورت حال ہے۔

۲۔ جس طرح ظاہر نص مفسر اور محکم ایک دوسرے سے بڑھ کر ظاہر تھے اسی طرح چار وہ اقسام ہیں جو ایک دوسرے سے بڑھ کر خفی ہیں اور ان کے معنی میں پوشیدگی اور ابہام ہے، چنانچہ ظاہر میں ایک درجہ کا ظہور تھا تو خفی میں ایک درجہ کا خفا ہے جو ایک ہی بار جستجو سے ختم ہو جاتا ہے اور نص کے مقابلہ میں مشکل ہے جس میں دو درجہ کا خفا ہے۔ اور اس کا مفہوم سمجھنے میں دوبار محنت کرنا پڑتی ہے اس کی مثال ایسے ہے جیسے ایک شخص کو تم تلاش کر رہے ہو اور تم اس کے چہرے سے واقف نہیں یہ ایک درجہ کا خفا ہے اور اس کے چہرے کے متعلق معلومات حاصل ہو جانے سے دور ہو سکتا ہے۔ یہ خفی کی مثال ہے اور اگر وہ شخص اپنے ہم شکل لوگوں میں داخل ہو کر بیٹھا ہو تو خدا دو درجہ کا ہو گیا۔ ایک اس کی شکل معلوم نہیں دوسرا اس کی شکل والے اور لوگ بھی بیٹھے ہیں۔ اس خفا کو دور کرنے کے لیے دوبار محنت کرنا پڑے گی۔

ایک بار اس کے خدا و خال جاننے کی دوسری بار ان خدا و خال کو ہم شکل لوگوں میں سے ایک پر منطبق کرنے کی یہ مشکل کی مثال ہے یا ہم خفی اور مشکل میں موجود خدا غور و فکر کے ذریعے سامع خود دور کر سکتا ہے۔ مگر مجمل میں جب تک خود متکلم وضاحت نہ کرے محض غور و فکر سے مراد معلوم نہیں ہو سکتی اور متشابہ وہ ہے کہ متکلم کی طرف سے وضاحت کی امید نہ ہو۔ جیسے کہ حروف مقطعات ہیں۔



مخفی ہو کہ الفاظ کے اعتبار سے، اس کی مثال اس ارشادِ باری تعالیٰ میں ہے کہ: ”چوری کرنے والا مرد ہو یا عورت تم ان کے دانتیں ہاتھ کاٹ دو۔“ یہ ارشاد چور کے حق میں ظاہر ہے مگر جیب تراش اور کفن چور کے حق میں مخفی ہے (کہ آیا ان دونوں پر بھی ہاتھ کاٹنے کی سزا جاری ہوگی یا نہیں) اسی طرح قولِ باری تعالیٰ: ”زنا کار عورت اور مرد“ الزانی کے حق میں تو ظاہر ہے مگر لونڈے باز کے حق میں مخفی ہے (کہ زانی والی سزا اس پر بھی ہے یا نہیں) اور اگر کسی نے قسم اٹھائی کہ وہ پھل نہیں کھاتے گا۔ تو یہ عبارت ہر اس چیز کے حق میں تو ظاہر ہے جسے بطور پھل ہی کھایا جاتا ہے مگر انگور اور انار کے حق میں مخفی ہے

۱۔ مخفی کا خصاص ایک درجہ کا ہے یعنی اس کے الفاظ کے معانی میں کوئی خفا نہیں ہوتا البتہ بعض افراد پر اس کے انطباق میں خفا ہوتا ہے کیونکہ ان افراد میں معنوی اعتبار سے کمی بیشی ہوتی ہے یا ان کا نام الگ ہوتا ہے مثلاً اللہ نے چور کی سزا ہاتھ کاٹنا بتلایا تو یہ آیت چور کے حق میں واضح ہے مگر جیب تراش یا کفن چور کے متعلق مخفی ہے۔ کیونکہ چوری کا مفہوم کسی محفوظ مال کا خفیہ طریقے سے چُرانا ہے اور جیب تراش میں جرم کا مفہوم اس سے زیادہ ہے کیونکہ وہ ایسے شخص سے مال چُرالیتا ہے جو اپنے مال کی حفاظت کر رہا ہے اور بیدار ہے۔ مگر کفن چور میں جرم کا مفہوم اس سے کم ہے کہ کفن مال محفوظ نہیں اس کی کوئی حفاظت نہیں کر رہا تو ایک ہی بار غور کرنے سے یہ خفا ختم ہو گیا اور ہم نے جیب تراش پر تو ہاتھ کاٹنے کی سزا جاری کر دی کیونکہ اس میں چوری کا مفہوم نہ صرف یہ کہ مکمل موجود ہے بلکہ کچھ زیادہ ہے اور کفن چور پر نہ کی کہ اس میں چوری کا مفہوم مکمل موجود نہیں۔ اسی طرح زانی کی سزا والی آیت لونڈے باز شخص کے حق میں مخفی ہے۔ کیونکہ اس کا نام ہی الگ ہے۔ مگر ایک بار تامل سے یہ خفا ختم ہو گیا۔ کیونکہ لواطت کا محل زنا کی طرح محلِ شہوت نہیں اور اس میں جرم کا مفہوم ناقص ہے اس لیے حد زنا جاری نہ ہوگی۔

۲۔ کیونکہ انگور اور انار محض پھل کے طور نہیں کھاتے جلتے، کیونکہ ان میں بھرپور غذا آیت ہے پھل غذا کا کام نہیں دیتا۔ وہ صرف لذتِ کام و دہن کا سامان ہوتا ہے تو اس خفا کی وجہ سے انگور اور انار کھانے سے قسم نہیں ٹوٹے گی۔

خفی کا حکم یہ ہے کہ جستجو کی جاتے تاکہ اس سے خفا زائل ہو جائے اور مشکل وہ امر ہے جو خفا میں خفی سے بڑھا ہوا ہو۔ گویا اس کی حقیقت سننے والے پر مخفی ہونے کے علاوہ وہ اپنے ہم شکل امور میں مل گیا ہو۔ بایں طور کہ اس کی مراد پہلے جستجو کرنے پھر غور و فکر کرنے کے بغیر حاصل نہ ہو سکے۔ تا آنکہ وہ اپنے ہم شکلوں سے ممتاز ہو جائے۔ احکام میں اس کی مثال یہ ہے کہ کسی نے قسم اٹھائی کہ وہ سالن میں روٹی بھگو کر نہیں کھائے گا۔ تو یہ کلام سر کے اور شیرے کے متعلق تو ظاہر ہے (کہ ان میں بھگو کر کھاتے گا تو قسم ٹوٹ جاتے گی) مگر گوشت۔ انڈوں اور پنیر کے متعلق خفی ہے۔ چنانچہ (پہلے) ایتدام (سالن میں روٹی بھگونے) کا مفہوم متعین کیا جائے گا پھر غور کیا جائے گا کہ یہ مفہوم گوشت، انڈوں اور پنیر میں پایا جاتا ہے یا نہیں۔

۱۔ تو ہمیں دوبارہ غور کرنا پڑا ایک بار ”ایتدام“ کا معنی متعین کرنے کے لیے چنانچہ عربی لغت میں ایتدام کا معنی موافقت بھی ہے اسی لیے آدم رائڈ اہگ کا معنی دو شخصوں میں صلح کرانا ہے اور اسی لیے سالن سے روٹی کھانے کو ایتدام کہتے ہیں کہ اس میں بھی روٹی اور سالن کا باہم اختلاط و توافق ہوتا ہے اور چونکہ یہ اختلاط شوربے جیسی تیلی چیز میں کامل ہوتا ہے اس لیے مطلقاً ایتدام بولنے میں روٹی بھگو کر کھانا مراد ہوتا ہے۔ تو لغت نے اس کا معنی سالن میں روٹی بھگو کر کھانے کا بیان کیا۔ اب دوبارہ غور کیا تو معلوم ہوا کہ گوشت، انڈوں اور پنیر میں یہ معنی نہیں پایا جاتا کہ وہ سخت ہیں ان میں روٹی بھگوئی نہیں جاسکتی۔ اس لیے گوشت یا انڈوں کے ساتھ روٹی کھانے سے قسم نہیں ٹوٹے گی۔ جبکہ خفی کی مثال میں زانی۔ سارق وغیرہ کا معنی بذات خود واضح تھا۔ لغت سے دیکھنے کی ضرورت نہ تھی۔ البتہ تباہش و طرار پر اس کے انطباق میں خفا تھا۔

خلاصہ یہ ہے کہ خفی اور مشکل بالترتیب ظاہر اور نص کی ضد ہیں۔ خفی ظاہر کی ضد ہے کہ ظاہر میں ایک درجہ کا ظہور ہے تو خفی میں ایک درجہ کا خفا، اور نص میں دو درجہ کا ظہور ہے (یعنی ظہور معنی اور سیاق کلام) تو مشکل میں دو درجہ کا خفا ہے۔



❁ ثُمَّ فَوْقَ الْمُشْكَلِ الْمُجْمَلُ وَهُوَ مَا احْتَمَلَ  
وُجُوهًا فَصَارَ بِحَالٍ لَا يُتَوَقَّفُ عَلَى الْمُرَادِ بِهِ إِلَّا بَيَانٌ  
مِنْ قَبْلِ الْمُتَكَلِّمِ - وَنَظِيرُهُ فِي الشَّرْعِيَّاتِ قَوْلُهُ  
تَعَالَى: "حَرَّمَ الرِّبَا" فَإِنَّ الْمَقْهُومَ مِنَ الرِّبَا هُوَ  
الزِّيَادَةُ الْمُبْتَغَى وَهِيَ غَيْرُ مُرَادٍ بَلِ الْمُرَادُ  
الزِّيَادَةُ الْخَالِيَةُ عَنِ الْعَوِضِ فِي بَيْعِ الْمُقَدَّرَاتِ  
الْمُتَجَانِسَةِ وَاللَّفْظُ لَا دَلَالََةَ لَهُ عَلَى هَذَا فَلَا يَنَالُ  
الْمُرَادُ بِالتَّأَمُّلِ - ثُمَّ فَوْقَ الْمُجْمَلِ فِي الْخَفَاءِ الْمُتَشَابِهِ  
مِثَالُ الْمُتَشَابِهِ الْحُرُوفُ الْمُقَطَّعَاتُ فِي أَوَائِلِ  
السُّورِ وَحُكْمُ الْمُجْمَلِ وَالْمُتَشَابِهِ إِعْتِقَادُ حَقِيقَةِ  
الْمُرَادِ بِهِ حَتَّى يَأْتِيَ الْبَيَانُ -

**فصل** (فِيمَا يَثْرِكُ بِهِ حَقَائِقُ الْأَلْفَاظِ) وَمَا  
يَثْرِكُ بِهِ حَقِيقَةُ اللَّفْظِ خَمْسَةُ أَنْوَاعٍ - أَحَدُهَا دَلَالَةُ  
الْعُرْفِ وَذَلِكَ لِأَنَّ ثَبُوتَ الْأَحْكَامِ بِالْأَلْفَاظِ إِنَّمَا  
كَانَ لِدَلَالَةِ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى لِلْمُتَكَلِّمِ فَإِذَا كَانَ  
الْمَعْنَى مُتَعَارِفًا بَيْنَ النَّاسِ كَانَ ذَلِكَ الْمَعْنَى الْمُتَعَارَفُ  
دَلِيلًا عَلَى أَنَّهُ هُوَ الْمُرَادُ بِهِ ظَاهِرًا فَيَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ  
الْحُكْمُ - مِثَالُهُ لَوْ حَلَفَ لَا يَشْتَرِي رَأْسًا فَهُوَ عَلَى  
مَا تَعَارَفَهُ النَّاسُ فَلَا يَحْنُثُ بِرَأْسِ الْعُصْفُورِ وَالْحِمَامَةِ  
وَكَذَلِكَ لَوْ حَلَفَ لَا يَأْكُلُ بَيْضًا كَانَ ذَلِكَ عَلَى  
الْمُتَعَارِفِ فَلَا يَحْنُثُ بِتَنَاوُلِ بَيْضِ الْعُصْفُورِ وَالْحِمَامَةِ

وَبِهَذَا ظَهَرَ أَنَّ بَتْرِكَ الْحَقِيقَةِ لَا يُوجِبُ الْمَصِيرُ  
إِلَى الْمَجَازِ بَلْ جَازَانِ يَثْبُتُ بِهِ الْحَقِيقَةُ الْقَاصِرَةُ -  
وَمِثَالُهُ تَقْيِيدُ الْعَامِّ بِالْبَعْضِ وَكَذَلِكَ لَوْ نَذَرْنَا حَجًّا  
أَوْ مَشْيًا إِلَى بَيْتِ اللَّهِ أَوْ أَنَّ يُضْرَبَ بِثَوْبِهِ حَطِيمٌ  
الْكُعْبَةِ يَكْزُمُهُ الْحَجُّ بِأَفْعَالٍ مَعْلُومَةٍ لَوْ جُودِ الْعُرْفِ -

پھر مشکل سے مجمل (خفاء میں) بڑھ کر ہے اور مجمل وہ ہے جس میں کئی وجوہ کا احتمال ہو اور حال یہ ہو کہ اس کی مراد پرتکلم کی طرف سے بیان صادر ہوتے بغیر اطلاع نہیں ہو سکتی۔ شرعی امور میں اس کی مثال یہ آیت مبارکہ ہے ”اور اللہ نے ربو حرام کیا“ کیونکہ (لغت کے اعتبار سے) ربو کا مفہوم مطلقاً زیادتی ہے اور یہ معنی یہاں مراد نہیں بلکہ یہاں قدر و جنس والی اشیاء میں عوض سے خالی زیادتی مراد ہے اور لفظ (ربو) کی اس معنی پر (لغتاً) کوئی دلالت نہیں۔ اس لیے تامل کے ذریعے اس کی مراد معلوم نہیں ہو سکتی۔ پھر متشابہ خفاء میں مجمل سے (بھی) بڑھ کر ہے۔ متشابہ کی مثال حروفِ مقطعات ہیں جو قرآنی سورتوں کی ابتداء میں ہیں۔ مجمل اور متشابہ کا حکم یہ ہے کہ ان کی مراد کے حق پر ہونے پر اعتقاد رکھا جائے۔ تاکہ ان کا بیان آجائے۔

۱۔ لفظِ ربو اپنے حقیقی معنی کے لیے مجمل ہے محض تامل سے اسے پایا نہیں جاسکتا۔ چنانچہ خود شارع علیہ السلام نے الذهب بالذهب والفضة بالفضة والی مشہور حدیث ارشاد فرما کر وضاحت فرمائی کہ جب دو چیزیں جو تولی یا ناپی جانے والی ہوں اور ان میں کمی بیشی کر کے بیچا جائے تو یہ ربو ہے۔ تو مجمل وہ ہو جس کی مراد میں ایسا خفاء ہو جو متکلم ہی دور کر سکتا ہے۔ سامع اسے اپنے تدبر سے دور نہیں کر سکتا اور یہ مفسر کی ضد ہے۔ کیونکہ مفسر میں متکلم نے اپنی مراد کی خود تفسیر کر دی ہوتی ہے اور مجمل متکلم کی تفسیر کا منظر ہوتا ہے۔

۲۔ متشابہ میں مجمل سے بھی زیادہ خفاء ہے۔ کیونکہ اس میں متکلم کی طرف سے بھی وضاحت کی امید بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر



**فصل** (ان صورتوں کے متعلق جن میں الفاظ کی حقیقتیں چھوڑ دی جاتی ہیں) لفظ کی حقیقت (حقیقی معنی) کو جس طریقہ سے چھوڑا جاسکتا ہے اس کی پانچ اقسام ہیں۔ ان میں سے ایک قسم ”عرف کی دلالت“ ہے۔ کیونکہ الفاظ قرآن سے احکام کا ثبوت اس لیے ہے کہ الفاظ اپنے ان معانی پر دلالت کرتے ہیں جو متکلم کی مراد ہیں۔ چنانچہ جب لفظ کا معنی لوگوں میں متعارف (مشہور) ہو تو اس کا متعارف ہونا ہی اس کے مراد ہونے پر نص ہے۔ تو اسی (معنی) پر احکام مترتب ہوں گے۔ اس کی مثال ایسے ہے جیسے کسی نے قسم اٹھائی کہ وہ سر نہیں خریدے گا۔ تو اس سے لوگوں میں متعارف سر ہی مراد ہے (جیسے بکری گائے وغیرہ کا سر) لہذا چڑیا یا کبوتری کا سر خریدنے سے اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اسی طرح اگر اس نے قسم اٹھائی کہ انڈے نہیں کھاتے گا تو اس سے بھی متعارف انڈے ہی مراد ہوں گے۔ لہذا چڑیا یا کبوتری کے انڈوں سے قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اس سے ظاہر ہوا کہ حقیقی معنی چھوڑ دینے سے مجازی معنی

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ :- نہیں ہوتی، جیسے حروف مقطعات یا دیگر آیات تشابہات ہیں۔ جن کا معنی ادراک قیامت سے قبل متکلم کی طرف سے بھی معلوم نہیں ہو سکتی۔ یہ حکم کا بد مقابل ہے کیونکہ اس میں متکلم خود ہر ابہام ختم کر دیتا ہے۔

۱۔ مختصر یہاں یہ بیان کیا جا رہا ہے کہ پانچ وہ اسباب ہیں۔ جن کی بناء پر کسی لفظ کا حقیقی معنی چھوڑ کر مجازی یا غیر حقیقی معنی مراد لینا پڑتا ہے۔ ان میں سے پہلا سبب عرف عام ہے۔ اگر حقیقی معنی عرف عام سے ٹکراتا ہو تو اسے چھوڑنا پڑے گا۔

۲۔ عموماً ”سر خریدنا“ یہ لفظ گائے، بکری وغیرہ کے سر ہی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ لہذا ہی معنی قسم میں مراد ہوگا۔ جبکہ حقیقی معنی تو چڑیا جیسے چھوٹے پرندوں کو بھی ضمن میں لیتا ہے۔ مگر عرف عام کے ساتھ ٹکرنے کے سبب اسے چھوڑ دیا جائے گا۔ جیسے اردو میں کوئی شخص قسم اٹھاتے کہ وہ سری پاتے نہیں کھاتے گا تو اس سے گائے بکری کے سری پاتے ہی مراد ہو سکتے ہیں نہ کہ چڑیوں کے۔

کی طرف چلے جانا کوئی ضروری نہیں۔ بلکہ اس (لفظ) سے ناقص حقیقی معنی بھی مراد لینا جائز ہے۔ اس کی مثال عام کو بعض افراد کے ساتھ مقدر کرنے کی طرح ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے حج کرنے کی نذر مانی یا بیٹ اللہ شریف تک چل کر جانے یا اپنے کپڑوں سے حطیم کعبہ پر مارنے کی نذر مانی تو اسے افعال معلومہ کے ساتھ حج کرنا لازم آئے گا۔ کیونکہ عرف کی دلیل موجود ہے۔

❁ وَالثَّانِي قَدْ تَرَكْتَ الْحَقِيقَةَ بِدَلَالَةٍ فِي نَفْسِ الْكَلَامِ مِثَالُهُ إِذَا قَالَ كُلُّ مَمْلُوكٍ لِي فَهُوَ حَرٌّ لَمْ يُعْتَقْ مَكَاتِبُهُ وَلَا مِنْ أُعْتِقَ بَعْضُهُ إِلَّا إِذَا نَوَى دُخُولَهُمْ لِأَنَّ لَفْظَ الْمَمْلُوكِ مُطْلَقٌ يَتَنَاوَلُ الْمَمْلُوكَ مِنْ كُلِّ وَجْهِ وَالْمَكَاتِبُ لَيْسَ بِمَمْلُوكٍ مِنْ كُلِّ

۱۔ یعنی اگر کہیں لفظ کے حقیقی معنی پر عمل نہ ہو تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہاں بہر حال مجازی معنی ہوگا ایسا بھی ممکن ہے کہ حقیقی معنی اپنے بعض افراد میں کسی عارضے سے نہ پایا جائے تو اسے باقی افراد ہی پر منطبق کر لیا جائے گا۔ جیسے مذکورہ دونوں مثالوں میں ”سرخینا“ چونکہ عرف عام کے مطابق چڑیوں وغیرہ کے لیے استعمال نہیں ہوتا۔ تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ اس سے مجاز ہی مراد لیا جائے۔ بلکہ حقیقی معنی ہی مراد ہے مگر وہ بعض افراد میں نہیں پایا جائے گا۔ اور اسے حقیقتِ فاصرہ کہتے ہیں۔ تو یہاں ترکِ حقیقت کا مطلب ترکِ حقیقتِ کاملہ ہے۔

۲۔ اب حج کرنے کا لغوی معنی تو محض ارادہ کرنا ہے مگر وہ عرف عام سے متصادم ہے۔ کیونکہ عرف میں حج سے مشہور ارکان ہی مراد ہوتے ہیں۔ اسی طرح کعبہ شریف تک پیدل جانے یا حطیم میں کپڑا مارنے جیسے الفاظ بھی عرف عام میں حج کے مخصوص ارکان کی ادائیگی کے لیے استعمال ہوتے ہیں اور لغوی معنی مراد نہیں ہوتا۔ اس لیے جب تک حج نہ کرے محض پیدل چل کر جانے یا حطیم کو کپڑا مارنے سے قسم پوری نہ ہوگی۔



وَجِهٍ . وَلِهَذَا كَمْ يُجَزَّ تَصَرُّفُهُ فِيهِ وَلَا يَحِلُّ لَهُ  
وَطْئُ الْمَكَاثِبَةِ وَلَوْ تَزَوَّجَ الْمَكَاثِبُ بِنْتَ  
مَوْلَاةٍ ثُمَّ مَاتَ الْمُوَلَّى وَوَرِثَتْهُ الْبِنْتُ لَمْ يُفْسِدِ  
النِّكَاحُ . وَإِذَا لَمْ يَكُنْ مَمْلُوكًا مِنْ كُلِّ وَجِهٍ  
لَا يَدْخُلُ تَحْتَ لَفْظِ الْمَمْلُوكِ الْمَطْلُوقِ . وَهَذَا  
بِخِلَافِ الْمَدْبَرِ وَأُمِّ الْوَلَدِ فَإِنَّ الْمَلِكَ فِيهِمَا كَامِلٌ  
وَلِذَا حَلَّ وَطْئُ الْمَدْبَرَةِ وَأُمِّ الْوَلَدِ وَإِنَّمَا النِّقْصَانُ  
فِي الرِّقِّ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يَزُولُ بِالْمَوْتِ لَا بِحَالَةٍ .  
وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا أُعْتِقَ الْمَكَاثِبُ عَنْ كِفَارَةٍ  
أَوْ ظَهَارَةٍ جَازٍ وَلَا يَجُوزُ فِيهِمَا إِعْتَاقُ الْمَدْبَرِ  
أُمِّ الْوَلَدِ لِأَنَّ الْوَاجِبَ هُوَ التَّحْرِيرُ وَهُوَ اثْبَاتُ  
الْحُرِّيَّةِ بِإِزَالَةِ الرِّقِّ فَإِذَا كَانَ الرِّقُّ فِي الْمَكَاثِبِ  
كَامِلًا كَانَ تَحْرِيرُهُ تَحْرِيرًا مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ وَ  
فِي الْمَدْبَرِ وَأُمِّ الْوَلَدِ لِمَا كَانَ الرِّقُّ نَاقِصًا لَا  
يَكُونُ التَّحْرِيرُ تَحْرِيرًا مِنْ كُلِّ الْوُجُوهِ . وَالثَّلَاثُ  
قَدْ تَرَكْنَا الْحَقِيقَةَ بِدَلَالَةِ سِيَاقِ الْكَلَامِ ، قَالَ فِي  
السِّيَرِ الْكَبِيرِ إِذَا قَالَ الْمُسْلِمُ لِلْحَرَبِيِّ أَنْزِلْ كَانَ  
آمِنًا وَلَوْ قَالَ أَنْزِلْ إِنْ كُنْتَ رَجُلًا فَانْزِلْ لَا يَكُونُ  
آمِنًا . وَلَوْ قَالَ الْحَرَبِيُّ أَلَا أَمَانٌ أَلَا أَمَانٌ فَقَالَ الْمُسْلِمُ  
الْأَمَانُ الْأَمَانُ كَانَ آمِنًا وَلَوْ قَالَ الْأَمَانُ سَتَعْلَمُ  
مَا تَلْقَى غَدًا وَلَا تَعْجَلْ حَتَّى تَرَى فَانْزِلْ لَا يَكُونُ

أَمَّا - وَلَوْ قَالَ اشْتَرَيْتُ جَارِيَةً لَتَّخَذَ مِنِّي فَاشْتَرَى  
 الْعَمِيَاءَ أَوِ السَّلَاءَ لَا يَجُوزُ وَلَوْ قَالَ اشْتَرَيْتُ جَارِيَةً  
 حَتَّى أَطَاهَا فَاشْتَرَى أُخْتَهُ مِنَ الرِّضَاعِ لَا يَكُونُ  
 عَنِ الْمُؤْكَلِ - وَعَلَى هَذَا قُلْنَا فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ:  
 "إِذَا وَقَعَ الذَّبَابُ فِي طَعَامِ أَحَدِكُمْ فَأَمَقُّلُوهُ ثُمَّ  
 انْقُلُوهُ فَإِنَّ فِي أَحَدِي جَنَاحَيْهِ دَاءٌ وَفِي الْآخَرِ دَوَاءٌ  
 وَإِنَّهُ لَيُقَدِّمُ الدَّاءَ عَلَى الدَّوَاءِ - دَلَّ سِيَاقُ الْكَلَامِ  
 عَلَى أَنَّ الْمَقْلَ لِرَفْعِ الْأَذَى عَنَّا لَا لِأَمْرِ تَعَبُدِيٍّ  
 حَقًّا لِلشَّرْعِ فَلَا يَكُونُ لِلْإِجَابِ - وَقَوْلُهُ تَعَالَى:  
 إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ عَقِيبَ قَوْلِهِ تَعَالَى وَمِنْهُمْ  
 مَنْ يُلِمُّكَ فِي الصَّدَقَاتِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ ذَكَرَ الْأَصْنَافِ  
 لِقَطْعِ طَمَعِهِمْ عَنِ الصَّدَقَاتِ بِبَيَانِ الْمَصَارِفِ لَهَا  
 فَلَا يَتَوَقَّفُ الْخُرُوجُ عَنِ الْعَهْدَةِ عَلَى الْأَدَاءِ إِلَى  
 الْكُلِّ -

اور دوسری قسم یہ ہے کہ کبھی خود کلام میں ایک دلالت کے پائے جانے پر  
 حقیقی معنی چھوڑ دیا جاتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے کہا میرے بھتی  
 مملوک (غلام) ہیں سب آزاد ہیں۔ تو اس کے مکاتیب غلام آزاد نہ ہوں گے  
 اور نہ وہ غلام جن کا بعض حصہ (پہلے سے) آزاد کر دیا گیا ہو۔ سوا اس کے کہ ان کا بھی

لہ یعنی لفظ کے معنی میں ایسا قرینہ معنوی موجود ہوتا ہے جو بتلا دیتا ہے کہ یہ لفظ اپنے تمام افراد  
 پر صادق نہیں آ رہا حالانکہ حقیقت یہی ہے کہ لفظ اپنے تمام افراد پر صادق آئے مگر قرینہ معنوی  
 کے سبب یہ حقیقت چھوڑ دی گئی۔



ارادہ کر لیا گیا ہو کہ یہ بھی داخل ہیں۔ کیونکہ لفظ مملوک مطلق ہے جو تمام وجہ سے مملوک (غلام) ہی کو لیتا ہے۔ جبکہ مکاتب تمام وجہ سے مملوک نہیں۔ اسی لیے اس میں (بیع و ہبہ جیسا) کوئی تصرف جائز نہیں نہ ہی مکاتبہ لونڈی سے وطی جائز ہے۔ اگر مکاتب غلام نے اپنے آقا کی بیٹی سے نکاح کر لیا۔ پھر آقا مر گیا اور اس کی بیٹی اس (اپنے ہی شوہر) کی وارث بن گئی تو نکاح فاسد نہ ہوگا۔ اور جب مکاتب تمام وجہ سے مملوک نہیں تو وہ مطلقاً بولے جانے والے لفظ مملوک کے تحت داخل نہ ہوگا۔ (کیونکہ جب کوئی لفظ مطلق بولا جائے تو وہ فردِ کامل پر دلالت کرتا ہے۔ ان دونوں میں مکمل ہے۔) (اور یہ تمام وجہ سے مملوک ہیں) اسی لیے مدبرہ اور اُم ولد سے وطی حلال ہے۔ البتہ ان کی غلامی میں کچھ نقص ہوتا ہے بایں طور کہ وہ آقا کی موت سے بہر حال ختم ہو جاتی ہے۔ اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ جب کسی نے اپنی قسم یا ظہار کے کفارہ میں مکاتب (غلام) آزاد کیا تو جائز ہے۔ مگر ان دونوں صورتوں میں مدبرہ اور اُم ولد کا

۱۔ مکاتب اس غلام کو کہتے ہیں جسے اس کے مالک نے یہ کتابت (تحریر) دے دی ہو کہ اگر وہ اتنی رقم آدا کر دے تو آزاد ہے۔ اس میں مالک کی ملکیت ناقص ہو جاتی ہے اسی لیے اسے بیچا نہیں جاسکتا اور لونڈی ہو تو اس سے وطی جائز نہیں چونکہ اس میں ملکیت ناقص ہے اس لیے وہ مطلقاً لفظ مملوک کے تحت نہیں آئے گا اور مثالِ مذکور کے مطابق اس کے حق میں آزادی ثابت نہ ہوگی۔ گویا لفظ مملوک میں موجود معنی ملکیت نے قرینہ معنویہ کا کام دیا اور مکاتب غلام یا جس کا نصف پہلے سے آزاد ہو مذکورہ قسم سے نکال لیا اور لفظ مملوک اپنے حقیقی معنی کے اعتبار سے ہر مملوک پر صادق نہ آسکا۔

۲۔ فقہاء اس پر متفق ہیں کہ بیوی اگر شوہر کی مالک بن جائے تو نکاح ختم ہو جاتا ہے مگر متن میں مذکورہ مثال کے مطابق بیوی اپنے مکاتب شوہر کی مالک بنی تو نکاح اس لیے فاسد نہ ہوگا کہ اُس کی اپنے شوہر پر کامل ملکیت ثابت نہیں ہوتی۔

آزاد کرنا جائز نہیں۔ کیونکہ (کفارہ میں) واجب تو غلام آزاد کرنا ہے۔ جس کا معنی یہ ہے کہ غلامی زائل کر کے آزادی عطا کی جاتے۔ اس لیے جب مکاتب میں غلامی کامل ہے تو اس کی آزادی بھی تمام وجوہ سے آزادی ہوگی اور مدبر اور اُم ولد میں جب غلامی ناقص ہے تو آزاد کرنے کا مفہوم بھی ہر لحاظ سے کامل نہ رہا۔ تیسری قسم یہ ہے کہ کبھی اندازِ کلام کی دلالت پر حقیقی معنی ترک کیا جاتا ہے۔ امام محمدؒ نے سیر کبیر میں ارشاد فرمایا جب کسی مسلمان (فوجی) نے (دورانِ جنگ لڑنے والے) کافر سے کہا (قلعہ سے) اُتر آؤ! وہ اتر آیا تو امان یافتہ سمجھا جاتے گا اور اگر اس نے کہا اگر مرد ہو

۱۔ یہ ساری عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ فرما رہے ہیں مکاتب میں ملکیت کامل نہیں اس لیے مکاتبہ لونڈی سے وطی حلال نہیں جبکہ مدبر اور اُم ولد میں ملکیت کامل ہے اس لیے مدبرہ اور اُم ولد لونڈی سے وطی حلال ہے۔ (یاد رہے مدبر اس غلام کو کہتے ہیں جسے اس کے آقا نے کہہ دیا ہو کہ میری موت کے بعد تم آزاد ہو گے اور اُم ولد اس لونڈی کو کہا جاتا ہے جس سے آقا نے وطی کی اور بچہ پیدا ہو گیا۔ ان کا حکم یہ ہے کہ آقا کی موت کے بعد فوراً یہ دونوں قسم کے غلام آزاد ہو جاتے ہیں۔) مگر ہمیں تو معاملہ اس کے برعکس نظر آتا ہے وہ اس لیے کہ اگر مدبر اور اُم ولد میں ملکیت کامل ہے تو قسم یا ظہار کے کفارہ میں انہیں آزاد کرنا کیوں ناجائز ہے اور اگر مکاتب میں ملکیت کاملہ ناقص ہوتی ہے تو اسے کفارہ قسم یا ظہار میں آزاد کرنا جائز نہیں ہونا چاہیے۔ حالانکہ یہ جائز ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مدبر و اُم ولد میں ملکیت تو کامل ہے مگر غلامی ناقص اور غلامی کے ناقص ہونے کی یہی دلیل ہے کہ مدبر و اُم ولد آقا کے مرنے ہی سے بہر حال آزاد ہو جاتے ہیں۔ جبکہ مکاتب میں ملکیت ناقص ہے اور غلامی مکمل، اگر وہ مطلوبہ رقم آقا کو نہ دے سکے تو پھر وہ کامل غلام بن جاتے گا۔ چونکہ کفارہ میں غلام آزاد کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی غلامی ختم کر کے اسے آزادی سے ہمکنار کیا جاتے اس لیے جب مدبر و اُم ولد میں غلامی ناقص ہے تو آزاد کرنے کا مفہوم مکمل طریقہ سے نہیں پایا جاتا اور مکاتب میں غلامی کامل ہے اس لیے آزاد کرنا صحیح ہے۔



تو اتر آؤ۔ پھر وہ اتر آیا تو امان یافتہ نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کافر نے کہا۔ امان چاہیے۔ امان چاہیے! مسلمان (شکری) نے کہا کہ امان ہے تو اسے امان مل جائے گی۔ لیکن اگر (مسلمان نے) یہ کہا کہ امان ہے اور کل جو تجھے درپیش ہوگا تم جان جاؤ گے اور جلدی نہ کرو پہلے انجام تو دیکھ لو (یہ سن کر) کافر (قلعہ سے) اتر آیا تو اسے امان نہ ملے گی اور اگر ایک شخص نے کسی سے کہا میرے لیے ایک لونڈی خرید لاؤ جو میری خدمت کرے اور وہ اندھی یا اپاہج لونڈی خرید لایا تو یہ جائز نہیں اور اگر اس نے کہا میرے لیے لونڈی خرید لاؤ جس سے میں وطنی کر سکوں اور وہ اس کی دودھ سے لگنے والی بہن خرید لایا تو وہ (حکم دینے والے) مکمل کی طرف سے (خرید کردہ) نہ ہوگی۔ اسی قاعدہ پر ہم نبی ﷺ کے اس ارشاد پر کہ: ”جب تم میں سے کسی کے کھانے (سالن) میں کھٹی پڑ جائے تو اسے (کھانے میں) ڈبو دو پھر اسے نکال کر پھینک دو۔ کیونکہ اس کے ایک پر میں بیماری ہے اور دوسرے میں شفاء اور وہ پہلے بیماری والا پر (کھانے میں) ڈالتی ہے“ (بخاری کتاب بدائع الخلق) کہتے ہیں کہ اندازِ کلام اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ کھٹی کے ڈبوں کے مقصد ہمیں تکلیف سے بچانا

۱۔ مسلمان شکری کا صرف یہ کہنا کہ نیچے اتر آؤ۔ امان دینے پر حقیقی معنی سے دلالت کرتا ہے۔ مگر جب ساتھ میں یہ کہا اگر مرد ہو تو اتر آؤ۔ یہ اندازِ گفتگو بتلا رہا ہے کہ مقصد امان دینا نہیں بلکہ لڑنا ہے۔ یہی مفہوم اس سے اگلی مثال کا ہے۔ تو حقیقی معنی اندازِ کلام کی وجہ سے ترک کر دیا گیا۔ لہذا اگر وہ حربی کافر نیچے اتر آیا اور اسے قتل کر دیا تو یہ بدعہدی نہ ہوگی۔

۲۔ ان دونوں صورتوں میں متکلم کے اس جملہ ”میرے لیے لونڈی خریدو“ کی حقیقت یہ کہ مطلقاً کوئی بھی لونڈی خرید لاتی جائے۔ مگر سیاقِ کلام یعنی ”تاکہ میں اس سے خدمت لوں یا اس سے وطنی کروں“ نے یہ حقیقت مراد نہ ہونے پر صاف دلالت کر دی۔

ہے۔ یہ کوئی کارِ ثواب اور شرعی پابندی نہیں اس لیے یہ حکم وجوب کے لیے نہیں۔  
 اور ارشادِ باری تعالیٰ: ”صدقات تو فقیروں کے لیے ہیں“ کا اس آیت: ”اور ان  
 (منافقین) میں سے کچھ لوگ صدقات کے متعلق آپ کو الزام دیتے ہیں“ (سورہ توبہ  
 آیت ۵۸) کے پیچھے آنا اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ (مصارفِ زکوٰۃ کی) اقسام  
 کا بیان کرنا ان (منافقین) کا صدقات کے متعلق طمع ختم کرنے کے لیے ہے۔ لہذا  
 (ادائیگیِ زکوٰۃ کی) ذمہ داری سے بکدوش ہونے کو تمام اقسام میں (زکوٰۃ کی) ادائیگی  
 پر موقوف نہیں رکھا جائے گا۔

۱۔ حدیث میں مذکور لفظ ”امَقْلُوْهُ صِيْعَةً“ امر ہے جس کی حقیقت وجوب ہے، مشہور مقولہ ہے  
 ”الْأَمْرُ لِلْوُجُوْبِ“ اور اس پر آگے مفصل بحث آ رہی ہے۔ مگر حدیث کے اگلے الفاظ کہ کھتی  
 پہلے بیماری والا پر کھانے میں ڈالتی ہے اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ وجوب نہیں ہے۔ لہذا  
 یہ حکم وجوب کے بجائے استعجاب کے لیے ہے۔ تو اندازِ کلام کی وجہ سے امر کا حقیقی معنی وجوب ترک  
 ہو گیا۔

۲۔ آیتِ کریمہ اِنْهَا الصَّدَقَاتُ<sup>۱</sup> میں دس مصارفِ زکوٰۃ بیان کئے گئے جہاں زکوٰۃ دی جاسکتی  
 ہے۔ امام شافعی نے ظاہری معنی دیکھ کر یہ کہا کہ آیت میں مذکور دس مصارف میں سے ہر مصرف دس کم از کم  
 تین افراد کو زکوٰۃ دینا ہے ضروری ہے یعنی تین ہی فقراتین ہی مساکین اور تین ہی مسافر وغیرہ کو زکوٰۃ دینا  
 لازم ہے مگر احناف اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ آیت کا سیاق اور انداز بتلا رہا ہے کہ بعض منافق  
 لوگ متحی زکوٰۃ نہ ہونے کے باوجود زکوٰۃ میں سے حصہ نہ ملنے پر نبی ﷺ کو طعن و تشنیع  
 کا نشانہ بناتے تھے۔ اللہ نے مذکورہ آیت میں فرمادیا کہ زکوٰۃ لینے کا استحقاق صرف ان دس قسم کے  
 لوگوں کو ہے کسی اور کو نہیں۔ لہذا جس نے ان میں سے کسی ایک قسم کے لوگوں کو زکوٰۃ دے دی تو فریضہ ادا  
 ہو گیا فریضہ کی ادائیگی ہر قسم کے لوگوں کو رقم دینے پر موقوف نہیں ہے تو اس آیت میں حرفِ عطف واؤ کا  
 حقیقی معنی چھوڑا گیا ہے کہ وہ یہ حرف مطلقاً جمع کے لیے ہے جس کا مقتضی یہ ہے کہ زکوٰۃ دینے میں  
 بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر



وَالرَّابِعُ قَدْ تَرَكُ الْحَقِيقَةَ بِدَلَالَةٍ مِنْ  
 قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ - مثاله في قوله تعالى : فَمَنْ شَاءَ  
 فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ وَذَلِكَ لِأَنَّ اللَّهَ  
 حَكِيمٌ وَالْكُفْرُ قَبِيحٌ وَالْحَكِيمُ لَا يَأْمُرُ بِهِ  
 فَيَتْرَكُ دَلَالََةَ اللَّفْظِ عَلَى الْأَمْرِ بِحِكْمَةٍ الْأَمْرِ  
 وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا وَكَّلَ لِشِرَاءِ اللَّحْمِ فَإِنْ  
 كَانَ مُسَافِرًا نَزَلَ عَلَى الطَّرِيقِ فَهُوَ عَلَى الْمُطْبُوعِ  
 أَوْ عَلَى الْمَشْوِيِّ ، وَإِنْ كَانَ صَاحِبَ مَنْزِلٍ فَهُوَ عَلَى  
 النَّبِيِّ - وَمِنْ هَذَا النَّوعِ يَمِينُ الْفَوْرِ مِثَالُهُ إِذَا  
 قَالَ تَعَالَى تَغَدَّى مَعِيَ فَقَالَ وَاللَّهِ لَا أَتَغَدَّى بِنَصْرِفٍ  
 ذَلِكَ إِلَى الْغَدَاءِ الْمَدْعُو إِلَيْهِ حَتَّى لَوْ تَغَدَّى بَعْدَ  
 ذَلِكَ فِي مَنْزِلِهِ مَعَهُ أَوْ مَعَ غَيْرِهِ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ  
 لَا يَحْنُثُ وَكَذَا إِذَا قَامَتِ الْمَرْأَةُ تُرِيدُ الْخُرُوجَ  
 فَقَالَ الزَّوْجُ إِنْ خَرَجْتَ فَأَنْتِ كَذَا كَانَ الْحُكْمُ  
 مَقْصُورًا عَلَى الْحَالِ - حَتَّى لَوْ خَرَجَتْ بَعْدَ ذَلِكَ  
 لَا يَحْنُثُ وَالْخَامِسُ قَدْ تَرَكُ الْحَقِيقَةَ بِدَلَالَةٍ  
 مَحَلِّ الْكَلَامِ بِأَنْ كَانَ الْمَحَلُّ لَا يَقْبَلُ حَقِيقَةَ  
 اللَّفْظِ - وَمِثَالُهُ انْعِقَادُ نِكَاحِ الْحُرَّةِ بِلَفْظِ الْبَيْعِ  
 وَالْهَبَةِ وَالتَّمْلِيكِ وَالصَّدَاقَةِ وَقَوْلُهُ لِعَبْدِهِ وَهُوَ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ : تمام اصناف کو جمع کیا جاتے اور یہی امام شافعی کا استدلال ہے۔ مگر دلالت  
 حال کی وجہ سے واؤ کا حقیقی معنی متروک ہے۔ اور یہ اس جگہ گویا او کے معنی میں ہے۔

مَعْرُوفُ النَّسَبِ مِنْ غَيْرِهِ هَذَا ابْنِي وَكَذَا  
 إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ وَهُوَ أَكْبَرُ سَنًا مِنَ الْمَوْلَى هَذَا  
 بَنِي كَانَ مَجَازًا عَنِ الْعِثْقِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَضِيَ  
 اللَّهُ عَنْهُ خِلَافًا لَهُمَا بَنَاءً عَلَى مَا ذَكَرْنَا أَنَّ  
 الْمَجَازَ خَلَفَ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي حَقِّ اللَّفْظِ عِنْدَكَ وَ  
 فِي حَقِّ الْحُكْمِ عِنْدَهُمَا۔

چوتھی قسم یہ ہے کہ کبھی متکلم کی طرف سے (اس کی حالت کی) دلالت کے  
 سبب (لفظ کی) حقیقت چھوڑ دی جاتی ہے۔ اس کی مثال یہ قول باری تعالیٰ  
 ہے: تَوَجَّعَا ہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے۔ (سورہ کہف آیت ۲۹)  
 اور یہ اس لیے ہے کہ اللہ دانائے مطلق ہے اور کفر قبیح چیز ہے اور دانائے  
 مطلق اس کا حکم نہیں دے سکتا تو حکم دینے والے کی دانائی کے سبب لفظ امر کی  
 اپنے معنی پر دلالت ترک کر دی جائے گی۔ اسی قاعدہ پر ہم کہتے ہیں جب کسی نے  
 ایک شخص کو گوشت خرید کر لانے کی ذمہ داری سونپی ایسے میں اگر وہ (حکم دینے والا  
 متوکل) مسافر ہو جو راستے میں اُترا پڑا ہو تو اس سے پکا ہوا یا بھنا ہوا گوشت مراد ہوگا  
 اور اگر وہ صاحب خانہ ہو تو پھر کچا گوشت مراد ہے اور یحییٰ فور بھی اسی قسم کا ایک حصہ

۱۔ یہاں چوتھی قسم یہ بیان ہو رہی ہے کہ متکلم کا حال بتلائے کہ لفظ کا حقیقی معنی مراد نہیں۔ اسے  
 قرینہ حالیہ کہتے ہیں چنانچہ آیت مذکورہ کا حقیقی معنی تو کفر و ایمان میں اختیار دینے کا ہے کہ جو چاہو اختیار کر  
 دو دونوں برابر ہیں مگر حال بتلا رہا ہے کہ یہ معنی مراد نہیں بلکہ یہ زجر ہے۔ اسی لیے آگے فرمایا۔ اِنَّا اَعْتَدْنَا  
 لِلظَّالِمِينَ نَارًا ہم نے ظالموں (کافروں) کے لیے آگ تیار کی ہے۔ یہ ایسے ہے جیسے اتنا ذلپنے شاگردوں  
 سے کہے۔ چاہو تو سبق یاد کرو چاہو تو کھیلو مگر جس نے ہمارا ضابطہ پورا نہ کیا اسے سزا ملے گی۔

۲۔ اگر وہ مسافر ہو کچا گوشت لا دے گا جبکہ اس کے پاس پکانے کا انتظام نہیں تو اسے وصول کرنا  
 (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



ہے۔ جس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے دوسرے شخص سے کہا، 'آؤ میرے ساتھ کھانا کھاؤ!' اس نے کہا خدا کی قسم میں کھانا نہیں کھاؤں گا تو اسے اسی کھانے کی طرف موڑا جائے گا جس کی طرف اسے دعوت دی گئی تھی چنانچہ اگر اس نے اس کے بعد اسی (دعوت دینے والے) کے گھر میں اُسی روز اس کے ساتھ یا کسی اور کے ساتھ بیٹھ کر کھانا کھایا تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اسی طرح اگر ایک عورت (دروازے میں باہر) نکلنے کے ارادہ سے کھڑی ہو اور اس کا شوہر اسے کہے اگر تو باہر نکلی تو تم ایسی ہو (تھیں طلاق ہے) تو اس کا حکم اسی حال پر منحصر ہوگا۔ لہذا اگر وہ اس کے بعد نکلی تو قسم نہ ٹوٹے گی۔ (طلاق نہ ہوگی)۔ پانچویں قسم یہ ہے کہ محلِ کلام کی دلالت سے لفظ کی حقیقت چھوڑ دی جاتی ہے بایں طور کہ محلِ کلام لفظ کی حقیقت قبول نہیں کر سکتا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ بیع، ہبہ، تملیک یا صدقہ جیسے الفاظ سے آزاد عورت کا نکاح منع کیا جائے اور کسی کا اپنے غلام کو جس کا نسب اپنے آقا کے غیر سے مشہور ہے (سب کو پتہ ہے کہ یہ اس کا بیٹا نہیں غلام ہے) یہ کہنا کہ تم میرے بیٹے ہو۔ اسی طرح اگر کسی نے اپنے غلام سے جو عمر میں اپنے

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ:۔ اور رقم ادا کرنا لازم نہ ہوگا حقیقت میں یہ معاملہ دلالت عرف عام میں آجاتا ہے۔

۱۔ یہ یقین فوری دو مثالیں ہیں۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ ایک شخص کسی نامناسب صورت حال کو دیکھ کر فوراً قسم اٹھا لیتا ہے کہ میں ایسا کروں گا یا میں ایسا کبھی نہیں کروں گا۔ اسے یقین فوراً کہتے ہیں کہ یہ فوری اقدام کا نام ہے اسے اس مخصوص صورت حال کے ساتھ مختص کیا جانا ضروری ہے جس میں یہ قسم اٹھانی گئی۔ ورنہ متکلم بڑی مصیبت میں پھنس جائے گا۔

۲۔ یعنی عورت یا اس کا ولی نکاح کا انعقاد کرتا ہے اور نکاح کی جگہ یہ کہا جاتا ہے کہ یہ عورت تجھے صدقہ کی گئی بلک کی گئی، ہبہ کی گئی یا بیع دی گئی اور مرد نے اسے قبول کر لیا تو نکاح ہو گیا، کیونکہ لفظ ہبہ یا تملیک کا محل وہ آزاد عورت ہے جو ان الفاظ کے حقیقی معنی کی متحمل نہیں، لہذا اجازتی معنی نکاح متعین ہو گیا۔

۳۔ چونکہ حقیقی معنی کے لیے وہ غلام متحمل نہیں کیونکہ اس کا نسب اس کے اپنے باپ سے معروف ہے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

مولیٰ سے بڑا ہو نہ کہا کہ تم میرے بیٹے ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس سے مجازاً غلام کی آزادی مراد ہوگی اور صاحبین کے نزدیک ایسا نہیں بلکہ یہ کلام ہی لغو ہے۔ اس کی بنیاد وہی ہے جو ہم نے (پہچھے) بیان کر دی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مجاز لفظوں کے حق میں حقیقت کا نائب ہوتا ہے اور صاحبین کے نزدیک معنی کے حق میں۔

**فصل (فی مُتَعَلِّقَاتِ النُّصُوصِ) نَعْنِي بِهَا عِبَارَةُ**  
**النَّصِّ وَإِشَارَتَهُ وَدَلَالَتَهُ وَاقْتِضَائَهُ - فَاَمَّا عِبَارَةُ**  
**النَّصِّ فَهُوَ مَا سَيِّقَ الْكَلَامُ لِأَجْلِهِ وَأُرِيدَ بِهِ قَصْدًا**  
**وَأَمَّا إِشَارَةُ النَّصِّ فَهِيَ مَا ثَبَتَ بِنَظْمِ النَّصِّ مِنْ**  
**غَيْرِ زِيَادَةٍ وَهُوَ غَيْرُ ظَاهِرٍ مِنْ كُلِّ وَجْهِ**  
**وَلَا سَيِّقَ الْكَلَامُ لِأَجْلِهِ مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى:**  
**”لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ“**  
**الآيَةِ - فَإِنَّهُ سَيِّقٌ لِبَيَانِ اسْتِحْقَاقِ الْغَنِيمَةِ فَصَارَ**  
**نَصًّا فِي ذَلِكَ وَقَدْ ثَبَتَ فَقْرُهُمْ بِنَظْمِ النَّصِّ**  
**فَكَانَ إِشَارَةً إِلَى أَنَّ اسْتِيلَاءَ الْكَافِرِ عَلَى مَالِ**  
**الْمُسْلِمِ سَبَبٌ لثَبُوتِ الْمِلْكِ لِلْكَافِرِ إِذْ لَوْ**  
**كَانَتِ الْأَمْوَالُ بَاقِيَةً عَلَى مِلْكِهِمْ لَإِثْبَتُ فَقْرِهِمْ**  
**وَيُخْرِجُ مِنْهُ الْحُكْمُ فِي مَسْئَلَةِ الْإِسْتِيلَاءِ وَحُكْمُ**

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ : اس لیے مجازی معنی مراد لیا جائے گا اور وہ آزادی ہے۔ تاہم یہ اس وقت ہے جب آقا اس لفظ سے اس کی آزادی مراد لے اگر آقا کہے کہ میں نے صرف پیار کا اظہار کیا ہے اور میں اپنے غلام کو اپنے بیٹے کی سی محبت دیتا ہوں تو اس کی بات مافی جائے گی۔  
 اے اسکی مکمل تشریح پیچھے حقیقت مجاز کی بحث میں گذر چکی ہے وہاں دیکھ لیں۔



ثبوت الملك للتاجر بالشراء منهم وتصرفاته  
من البيع والهبة والاعتاق وحكم ثبوت الاستغنام  
وثبوت الملك للغازي وعجز المالك عن انتزاعه  
من يده وتفريعاته وكذلك قوله تعالى :  
أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى :  
« ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ » فالإمساك في أول  
الصُّبْحِ يَتَحَقَّقُ مَعَ الْجَنَابَةِ لِأَنَّ مِنْ ضَرُورَةِ حِلِّ  
الْمُبَاشَرَةِ إِلَى الصُّبْحِ أَنْ يَكُونَ الْجُزْءُ الْأَوَّلُ مِنَ  
النَّهَارِ مَعَ جُودِ الْجَنَابَةِ وَالْإِمْسَاكِ فِي ذَلِكَ الْجُزْءِ  
صَوْمٌ أَمَرَ الْعَبْدُ بِاتِمَامِهِ فَكَانَ هَذَا الْإِشَارَةَ إِلَى  
أَنَّ الْجَنَابَةَ لَا تُنَافِي الصَّوْمَ وَلَزِمَ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ  
الْمُضْمَضَةَ وَالْإِسْتِنْشَاقَ لَا تُنَافِي بَقَاءَ الصَّوْمِ  
وَيَتَفَرَّغُ مِنْهُ أَنَّ مَنْ ذَاقَ شَيْئًا بِقِيَمِهِ لَمْ يَفْسُدْ  
صَوْمُهُ فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ الْمَاءُ مَالِحًا يَجِدُ طَعْمَهُ  
عِنْدَ الْمُضْمَضَةِ لَا يَفْسُدُ بِهِ الصَّوْمُ وَعُلِمَ مِنْهُ  
حُكْمُ الْإِحْتِلَامِ وَالْإِحْتِجَامِ وَالْإِدِّهَانِ لِأَنَّ الْكِتَابَ  
لِمَاسِي الْأَمْسَاكِ اللَّازِمِ بِوَاسِطَةِ الْإِنْتِهَاءِ عَنْ  
الْأَشْيَاءِ الثَّلَاثَةِ الْمَذْكُورَةِ فِي أَوَّلِ الصُّبْحِ صَوْمًا  
عُلِمَ أَنَّ رُكْنَ الصَّوْمِ يَتِمُّ بِالْإِنْتِهَاءِ عَنِ الْأَشْيَاءِ  
الثَّلَاثَةِ - وَعَلَى هَذَا يُخَرِّجُ الْحَكْمُ فِي مَسْئَلَةِ  
التَّبْيِيتِ فَإِنَّ قَصْدَ الْإِتْيَانِ بِالْمَأْمُورِ بِهِ أَلَّا يَكُنْ

عِنْدَ تَوَجُّهِ الْأَمْرِ وَالْأَمْرِ لَهَا تَوَجُّهُ بَعْدَ الْجُزْءِ  
الْأَوَّلِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ۔

فصل (نصوص کے متعلقات کے بیان میں) اس سے ہماری مراد یہ امور ہیں۔

عبارة النص۔ اشارۃ النص، دلالت النص اور اقتضاء النص تو عبارات النص اسے کہتے ہیں جس کے لیے کلام چلائی جائے اور (کلام میں) اسی کا ارادہ قصد کیا گیا ہو۔ جبکہ اشارۃ النص وہ ہے جو نص کے الفاظ سے کوئی لفظ بڑھائے بغیر ثابت ہو اور وہ اشارۃ النص سے ثابت ہونے والا امر ہر وجہ سے ظاہر نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کے لیے کلام چلائی گئی ہوتی ہے۔ اس کی مثال قول باری تعالیٰ میں یہ ہے: ”ان مہاجرین فقراء کے لیے جنہیں ان کے گھروں سے نکال دیا گیا“ (سورۃ حشر آیت ۸) یہ آیت اس لیے چلائی گئی (نازل کی گئی) کہ (ان مہاجرین کا) مستحق غنیمت ہونا بیان کیا جائے تو یہ اس معاملہ میں نص ہے (عبارت النص ہے) البتہ الفاظ نص سے ان (مہاجرین کا) فقیر ہو جانا بھی ثابت ہوا۔ تو یہ اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ مسلمان کے مال پر کافر کا قبض ہو جانا کافر کی ملک ثابت ہو جانے کا سبب ہے۔ کیونکہ اگر (کفار کے تسلط کے بعد بھی) مسلمانوں کے اموال ان کی ملک ہی

۱۔ اس کا خلاصہ ہے کہ جس مفہوم کے لیے نص جاری کی گئی ہو وہ مفہوم عبارت النص کہلاتا ہے اور اگر وہ مفہوم اس نص سے اشارۃ ثابت ہو اور نص اس کے لیے جاری نہ کی گئی ہو تو وہ اشارۃ النص ہے اس کی مثال یوں دی جاتی ہے کہ دو آدمی کھڑے ہوں اور ہم ان میں سے ایک کو قصداً دیکھ رہے ہوں تو دوسرا بھی کافی حد تک نظر آ رہا ہوتا ہے۔ اگرچہ اسے دیکھنا مقصود نہیں ہوتا۔ تو جس آدمی کو قصداً دیکھا جائے وہ عبارت النص ہے اور دوسرا اشارۃ النص۔ اصل میں مفہوم کو عبارت کہنا یا اشارت کہنا ایک مجاز ہے۔ یعنی جو چیز عبارت النص سے ثابت ہے اسے عبارت النص کہنا یا اشارت کہنا ہے اور اشارۃ النص سے ثابت ہے اسے اشارۃ النص کہنا یا اشارت کہنا ہے۔



میں تھے تو ان کا فقر ثابت نہیں ہو سکتا۔ اور اس سے یہ احکام ثابت ہوتے ہیں۔

۱۔ (کفار کا مالِ مسلم پر) غالب آجانا۔

۲۔ اس تاجر کی ملک کا ثابت ہونا جس نے (کفار سے) وہ مال خریدا اور اس کے تمام تصرفات جیسے بیع، ہبہ اور آزاد کرنا وغیرہ کا بھی ثابت ہونا۔

۳۔ (ان اموال کے کفار کے پاس چلے جانے کے بعد مسلمانوں کے حملہ کرنے اور ان سے وہ احوال واپس لینے کے بعد) ان کا مال غنیمت بنانا۔

۴۔ اور (ان پر) غازی کی ملک ثابت ہو جانا۔

۵۔ اور اصل مالک کا اس (غازی) کے ہاتھ سے اس چیز کے چھین لینے سے عاجز رہنا اور دیگر تفریعات کا ثابت ہونا۔

اسی طرح ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ”تمہارے لیے روزوں کی راتوں میں بیوی سے

۱۔ یہ عبارت النص اور اشارۃ النص کی ایک مثال کی تشریح ہے۔ آیت مذکورہ للفقراء المهاجرین الخ اس مفہوم کے لیے تو عبارت النص ہے کہ مہاجرین غنیمت کے متعلق ہیں۔ مگر اشارۃ اس سے ایک اور مسئلہ بھی ثابت ہو گیا جس کے لیے یہ آیت حقیقتاً چلاتی نہیں گئی۔ وہ یہ ہے کہ مہاجرین مکہ کو فقراء کہا گیا حالانکہ وہ اپنے گھروں میں بڑے مالدار اور اغنیاء تھے لیکن چونکہ ان کے اموال پر کفار قابض ہو گئے اس لیے انہیں فقراء قرار دیا گیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ جب مسلمانوں کی املاک پر کفار کا غلبہ ہو جائے تو وہ ان اموال و املاک کے مالک بن جاتے ہیں اور مسلمانوں کی ملکیت ان کے تسلط کے بعد ختم ہو جاتی ہے۔ تو یہ مسئلہ اشارۃ النص سے ثابت ہوا یہ احناف کا مذہب ہے۔ جبکہ امام شافعی کے نزدیک کفار اپنے تسلط کے باوجود مسلمانوں کی املاک اموال کے مالک نہیں بنتے۔

۲۔ جب یہ مان لیا گیا کہ کفار اپنے غلبہ کے بعد اموال اہل اسلام کے مالک ہو جاتے ہیں تو اس سے یہ امر ثابت ہوئے۔ (۱) کفار کا غلبہ مانا جائے گا۔ (۲) کفار سے ایک مسلمان تاجر مسلمانوں ہی کے گذشتہ

اموال میں سے کوئی چیز خریدے تو وہ مالک بن جاتا ہے اور اصل مسلمان کو وہ چیز ٹھانڈی نہیں۔ (۳) اگر دوبارہ بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

صحبت حلال کی گئی ہے۔“ (سورۃ بقرہ آیت ۱۸۷) اس آیت کریمہ تک: ”پھر تم رات تک روزہ پورا کرو۔“ توضیح کی پہلی گھڑی میں جنابت کے ساتھ روزہ متحقق ہو گیا۔ کیونکہ صبح تک جماع کے حلال ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ دن کی پہلی جزء جنابت کے ساتھ متحقق ہو، اور اس گھڑی میں (کھانے پینے وغیرہ سے) رک جانا وہ روزہ ہی تو ہے جس کے پورا کرنے کا بندے کو حکم دیا گیا۔ تو یہ اس امر کی طرف اشارہ ہو گیا کہ جنابت روزے کے لیے منافی نہیں ہے۔ اس سے یہ بھی لازم آ گیا کہ کُلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا بھی روزے کے منافی نہیں ہے۔

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: مسلمان کفار سے لڑ کر وہی اموال واپس لے لیں تو وہ مال غنیمت متصور ہو گا جس غازی کو دے دیا جائے وہی مالک ہو گا اور اس سے اصل مالک جو کفار کے تسلط سے پہلے مالک تھا کوئی چیز چھین نہیں سکتا۔ یہ سب امور اشارۃ النص سے ثابت ہوئے۔

۱۔ سورۃ بقرہ کے مذکورہ مقام پر اللہ نے رات کے آخری جزء یعنی صبح صادق کی جزء اول تک یہودی جماع کا جواز بیان فرمایا کہ احل لکم لیلة الصیام الوقت الخ اسی طرح کھانے پینے کے متعلق بھی فرمایا۔ فکلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیض الابيض من الخیط الاسود الخ جب رات کے آخری حصے تک جماع جاری رہا اور صبح کی پہلی ہی گھڑی سے روزے کی نیت کر لی تو روزہ شروع ہو گیا تو وہ حالت یقیناً جنابت کی حالت ہے۔ لہذا روزے کے ساتھ جنابت کا جمع ہونا یوں اشارۃ النص سے ثابت ہوا اور اس پر تو حدیث صحیح بھی موجود ہے کہ سیدہ عائشہ اور سیدہ ام سلمہ رضی اللہ عنہما دونوں روایت فرماتی ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر (بعض اوقات) اس حالت میں فجر طلوع ہوتی کہ آپ اپنی بعض ازواج کے پاس جانے کے سبب جنابت کے ساتھ ہوتے پھر آپ غسل کرتے اور روزہ رکھ لیتے (ترمذی) اسی لیے فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص سحری کے وقت اٹھا تو خود کو جنبی پایا۔ اب اگر غسل کرے گا تو سحری کا وقت جاتا رہتا ہے تو اسے صرف وضوء کر کے کھانا کھا لینا چاہیے بعد میں غسل کر کے نماز پڑھی جاسکتی ہے۔

۲۔ کیونکہ جب وہ شخص روزے میں جنابت کا غسل کرے گا تو کُلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا تو لازم ہے ثابت ہو گیا کہ روزے میں کُلی اور استنشق جاتے ہیں۔ البتہ اس میں مبالغہ نہیں چاہیے کہیں پانی اندر نہ چلا جائے۔



اس سے یہ مسئلہ بھی ثابت کیا کہ جس نے (حرف) منہ سے کوئی چیز چکھی اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ کیونکہ اگر پانی نمکین ہو جس کا ذائقہ (غسل میں) اُگلی کھرتے ہوئے محسوس ہو تو اس سے روزہ فاسد نہ ہوگا۔ اور اس سے (روزے میں) احتلام۔ بچھ لگانے اور تیل لگانے کا حکم بھی معلوم ہوا۔ کیونکہ قرآن کریم نے جب صبح کی پہلی گھڑی میں نص میں مذکور تین اشیاء سے بچنے کے حوالے سے امساک کو روزہ قرار دیا تو اس سے معلوم ہو گیا کہ ان تین چیزوں سے بچ جانے کے ساتھ ہی روزہ کا رکن مکمل ہو جاتا ہے۔ اور اس قاعدہ پر رات ہی سے روزہ کی نیت کرنے کا حکم بھی معلوم ہو گیا۔ کیونکہ مأمور بہ (وہ کام جس کے کرنے کا حکم آیا ہو) کو ادا کرنے کا قصد حکم آجانے کے بعد ہی متصور ہے اور روزے کا حکم اس کی پہلی جزء کے پائے جانے کے بعد ہی پایا جاتا ہے۔ جیسے کہ اللہ نے فرمایا ”پھر رات تک رُتے مکمل کرو۔“

۱۔ جب روزے میں جنابت کا غسل کیا جائے گا تو بعض اوقات کھاری اور نمکین پانی ہی میسر ہوتا ہے۔ جب یہ ذائقہ چکھنا جائز ہو تو ہنڈیا چکھنا کیوں جائز نہ ہوگا جبکہ اس کی ضرورت ہو۔ یہ تمام امور اشارۃً النص سے ثابت ہو رہے ہیں۔

۲۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ رمضان کے روزے کے لیے سحری کا وقت ختم ہونے سے قبل نیت کرنا کچھ ضروری نہیں۔ بارہ بجے یعنی نصف النہار تک اگر کچھ کھایا یا نہ ہو تو روزے کی نیت کی جاسکتی ہے۔ اس کی دلیل اسی مذکورہ آیت شَمِ اَتَمُّوا الصَّیَامَ میں ہے وہ اس طرح کہ اسی آیت کی بناء پر سحری کا وقت ختم ہو جانے کے بعد رات تک روزہ رکھا جاتا ہے۔ اس آیت میں روزہ مکمل کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور مکمل تب ہو سکتا ہے جب شروع بھی ہوا ہو۔ معلوم ہوا صبح کی پہلی گھڑی جب محرماتِ روزہ سے بچنے کی صورت میں گزری تو وہ روزہ کا حصہ ٹھہری۔ حالانکہ اس وقت ابھی روزے کی نیت نہیں کی گئی۔ کیونکہ کسی کام کی نیت تب ہی ممکن ہے جب اس کام کا حکم بھی آچکا ہو اور حکم پہلی گھڑی کے بعد متوجہ ہوا لہذا نیت بھی بعد میں ہوگی۔ کہنے کا مقصد یہ ہے کہ سفید دھاگہ نمودار ہونے تک اللہ نے حجام اور کھانے پینے میں مصروف رہنے کی اجازت دی۔ پھر دن شروع ہونے اور سحری کا وقت ختم ہونے کے بعد غَظِ شَمِ سے مذکورہ آیت میں روزہ مکمل کرنے

وَأَمَّا دَلَالَةُ النَّصِّ فَهِيَ مَا عَلِمَ عَلَيْهِ لِحُكْمِ  
 الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ لُغَةً لَا اجْتِهَادًا وَلَا اسْتِبْطَاطًا  
 مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: "وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ وَلَا تَنْهَرُهُمَا  
 فَالْعَالَمُ بِأَوْضَاعِ اللُّغَةِ يَفْهَمُ بِأَوَّلِ السَّمَاعِ أَنْ تَحْرِيْمُ  
 التَّأْنِيفِ لِدَفْعِ الْأَذَى عَنْهُمَا وَحُكْمُ هَذَا النَّوعِ عُمُومُ  
 الْحُكْمِ الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ لِعُمُومِ عِلَّتِهِ وَلِهَذَا الْمَعْنَى  
 قُلْنَا بِتَحْرِيمِ الضَّرْبِ وَالشَّتْمِ وَالِاسْتِخْدَامِ عَنِ  
 الْأَبِّ بِسَبَبِ الْإِجَابَةِ وَالْحَبْسِ بِسَبَبِ الدَّيْنِ  
 أَوِ الْقَتْلِ قِصَاصًا، ثُمَّ دَلَالَةُ النَّصِّ بِنَزْلَةِ النَّصِّ  
 حَتَّى صَحَّ اثْبَاتُ الْعُقُوبَةِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ، قَالَ  
 أَصْحَابُنَا وَجَبَتْ الْكَفَّارَةُ بِالْوُقُوعِ بِالنَّصِّ بِالْأَكْلِ  
 وَالشُّرْبِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ وَعَلَى إِعْتِبَارِ هَذَا الْمَعْنَى  
 قِيلَ يُدَارُ الْحُكْمُ عَلَى تِلْكَ الْعِلَّةِ - قَالَ الْإِمَامُ  
 الْقَاضِي أَبُو زَيْدٍ لَوْ أَنَّ قَوْمًا يَعُدُّونَ التَّأْنِيفَ  
 كَرَامَةً لَا يَحْرُمُ عَلَيْهِمْ تَأْنِيفُ الْبُيُوتِ وَكَذَلِكَ  
 قُلْنَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ  
 لِلصَّلَاةِ" الْآيَةُ - وَلَوْ فَرضْنَا بَيْعًا لَا يَمْنَعُ الْعَاقِدِينَ  
 عَنِ السَّعْيِ إِلَى الْجُمُعَةِ بِأَنْ كَانَ فِي سَفِينَةٍ تَجْرِي

کا حکم فرمایا، گویا یہ حکم دن کی پہلی گھڑی میں متوجہ ہوا اور قانون یہ ہے کہ حکم پہلے متوجہ ہوتا ہے اس کے بعد  
 اس کے بجالانے کی نیت کی جاسکتی ہے۔ جب ایک گھڑی کا نیت کے بغیر گزرنا جائز ہو گیا تو ثابت ہوا  
 روزہ شروع ہونے سے پہلے نیت کا موجود ہو جانا ضروری نہیں۔ وَفِيهِ مَا فِيهِ -



إِلَى الْجَامِعِ لَا يُكَرَّهُ الْبَيْعُ - وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا حَلَفَ  
لَا يَضْرِبُ امْرَأَتَهُ فَمَدَّ شَعْرَهَا أَوْ عَصَاهَا وَخَنَقَهَا  
يَحْنَثُ إِذَا كَانَ بِوَجْهِهِ الْإِيلَامُ وَلَوْ وَجَدَ صُورَةَ  
الضَّرْبِ وَمَدَّ الشَّعْرَ عِنْدَ الْمَلَاعِبَةِ دُونَ الْإِيلَامِ  
لَا يَحْنَثُ لِإِنْعَادَامِ مَعْنَى الضَّرْبِ وَهُوَ الْإِيلَامُ وَكَذَا  
لَوْ حَلَفَ لَا يَتَكَلَّمُ فَلَانًا فَكَلَّمَهُ بَعْدَ مَوْتِهِ لَا  
يَحْنَثُ لِإِعْدَمِ الْإِفْهَامِ وَبِإِعْتِبَارِ هَذَا الْمَعْنَى يُقَالُ  
إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ لَحْمًا فَآكَلَ لَحْمَ السَّمَكِ  
وَالْجَرَادِ لَا يَحْنَثُ وَلَوْ آكَلَ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ  
وَالْإِنْسَانِ يَحْنَثُ لِأَنَّ الْعَالِمَ بِأَوَّلِ السَّمَاءِ يَعْلَمُ  
أَنَّ الْحَامِلَ عَلَى هَذَا الْيَمِينِ إِنَّمَا هُوَ الْإِحْتِرَازُ  
عَمَّا يَنْشَأُ مِنَ الدِّمِّ فَيَكُونُ الْإِحْتِرَازُ عَنْ  
تَنَاوُلِ الدَّمَوِيَّاتِ فَيُذَارُ الْحُكْمُ عَلَى ذَلِكَ

اور دلالت النص وہ چیز ہے جو اس حکم کی علت کے طور پر معلوم ہو جس پر نص  
وارد ہوتی ہے اور یہ معلوم ہوا لغت کے اعتبار سے ہو نہ کہ اجتہاد اور استنباط کے  
اعتبار سے۔ اس کی مثال اس آیت کریمہ میں ہے :

”اور تم انھیں (والدین کو) اُف تک نہ ہو اور انھیں مت جھڑکو۔“

۱۔ یعنی اگر قرآن و حدیث میں کوئی حکم بیان کیا گیا ہو اور اس کے الفاظ کا لغوی معنی ہی دلالت کر  
دے کہ یہ حکم اس علت پر مبنی ہے۔ تو معنوی مناسبت سے اس علت کو دلالت النص کہا جاتا ہے اور  
اس علت کو جاننے کے لیے اجتہاد و استنباط کی ضرورت نہیں ہوتی ہر شخص جان جاتا ہے کہ یہ حکم اس  
علت پر مبنی ہے۔

لعنت (عرب) کے معانی سے واقف شخص پہلی ہی مرتبہ (یہ آیت) سن کر سمجھ جاتا ہے کہ تائیف (اُف نہ کہنے) کو حرام قرار دینا والدین تکلیف دور کرنے کے لیے ہے (یعنی اُف نہ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ انہیں کوئی تکلیف نہ دو) اور اس نوع (دلالت النض) کا حکم یہ ہے کہ منصوص علیہ (جس کام پر حرام یا واجب ہونے کی نص کی گئی ہے) کی علت کے عام ہونے کے سبب اس کا حکم بھی عام رہے گا۔

(جہاں علت پائی جاتے گی حکم پایا جائے گا) اسی مفہوم کے سبب سے ہم کہتے ہیں کہ والدین کو (معاذ اللہ) مارنا، گالی دینا مزدور گیری کے سبب باپ سے اپنی خدمت کروانا۔ قرضہ (نہ لوٹانے) کے سبب (ماں باپ کو) قید کروانا اور انہیں (اولاد کو قتل کرنے کے بدلے میں) قصاص کے طور پر قتل کرنا۔ یہ سب امور حرام ہیں۔ پھر دلالت النض صریح نص ہی کی طرح ہے۔ چنانچہ دلالت النض کے ساتھ سزا ثابت کی جاسکتی ہے۔ ہمارے فقہاء (احناف) کہتے ہیں کہ جماع کرنے میں (روزہ توڑنے کا) کفارہ نص کے ساتھ ثابت ہے اور کھانے پینے میں دلالت النض کے ساتھ۔ اور اس معنی پر اعتبار کرتے ہوئے کہا جاتا ہے کہ اسی علت (جو

---

۱۔ یعنی قرآن نے تو صرف یہی حکم دیا ہے کہ والدین کے آگے اُف تک نہ کرو مگر ہر شخص پر واضح ہے کہ اُف کہنے سے ممانعت اس علت کی بناء پر ہے کہ اس والدین کی دل شکنی بے ادبی ہوتی ہے انہیں تکلیف ہوتی ہے۔

۲۔ چونکہ ہر شخص پر واضح ہے کہ والدین کو اُف کہنے کی ممانعت اس علت پر مبنی ہے کہ اس سے انہیں تکلیف ہوتی ہے یہ ان کی بے ادبی ہے تو جہاں جہاں یہ علت پائی جاتے گی وہ امر حرام و منہوع ہو جائے گا۔ اس لیے ماں باپ کو مارنا گالی دینا، باپ سے مزدور کی طرح کام لینا۔ باپ نے بیٹے سے قرض لیا ہو اور وہ واپس نہ کر سکے تو اسے قید کروانا یہ سب امور حرام ہیں۔ اسی طرح اگر باپ بیٹے کو قتل کر دے تو قصاص میں اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔

۳۔ دلالت النض سے ثابت ہونے والا حکم اسی طرح ہے جیسے عبارت النض سے ثابت ہوا ہو

بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر



منصوص علیہ میں پائی جاتی ہے) پر حکم دائر ہوگا۔ امام قاضی ابوزیدؒ فرماتے ہیں اگر کوئی قوم اُف کہنے کو تعظیم خیال کرتی ہو تو ان پر والدین کو اُف کہنا حرام نہ ہوگا۔ اسی طرح ہم اس آیت مبارکہ: ”اے مومنو! جب (جمعہ کی نماز کے لیے) پکارا جائے۔“

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: کیونکہ وہ ایسی علت سے معلول ہوتا ہے جسے ہر کوئی جانتا ہے۔ لہذا دلالت النص سے شرعی حدود بھی ثابت ہو جاتی ہیں۔ جس کی ایک مثال یہ ہے کہ قرآنی نص کے مطابق روزہ تین چیزوں سے شمع تا شام بچنے کا نام ہے یعنی کھانا پینا اور جماع کرنا۔ اب حدیث مبارک میں صرف جماع کرنے پر سزا بیان ہوئی ہے۔ چنانچہ تمام صحاح ستہ میں حدیث اعرابی مذکور ہے کہ ایک اعرابی نے اگر عرض کیا یا رسول اللہ میں ہلاک ہو گیا۔ فرمایا کیا بات ہے؟ کہا میں نے رمضان میں دن دہائے اپنی بیوی سے صحبت کر لی۔ آپ نے فرمایا غلام آزاد کرو۔ کہا میں تو صرف اپنے آپ ہی کا مالک ہوں فرمایا پے در پے ساٹھ روزے رکھو۔ کہنے لگا یا رسول اللہ! یہ ایک روزے کے سبب میں آپ کے پاس آیا ہوں (تو ساٹھ کیے پورے ہوں گے) فرمایا ساٹھ مساکین کو کھانا کھلاؤ۔ کہنے لگا۔ مجھ میں یہ طاقت نہیں۔ آپ نے حکم فرمایا کہ مجوروں کی ایک ٹوکری لائی جاتے۔ تو وہ لائی گئی۔ آپ نے فرمایا جاؤ اسے مساکین میں بانٹ دو (یہی کافی ہے) اس نے کہا بخدا مدینہ طیبہ کے دونوں کناروں کے درمیان مجھ سے اور میرے اہل و عیال سے بڑھ کر کوئی حاجت مند نہیں۔ فرمایا جاؤ تم کھاؤ اور تمہارے بچے کھاتیں۔ یہی تمہارے کفارہ کے لیے کافی ہے۔ مگر تمہارے بعد کسی اور کو یہ کافی نہ ہوگا۔ یہ حدیث صرف روزے میں جماع کرنے کا کفارہ بیان کرتی ہے۔ مگر ہر کوئی جانتا ہے کہ یہ کفارہ اس لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے لازم فرمایا کہ اُس اعرابی نے عمدًا روزہ توڑ دیا تھا۔ اور روزے میں عمدًا کھانے پینے میں بھی یہ علت موجود ہے اس لیے یہ کفارہ کھانے پینے کی صورت میں بھی لازم آتے گا۔

لے جب دلالت النص سے ثابت ہو گیا کہ یہ منصوص علیہ حکم فلاں علت پر مبنی ہے تو وہ حکم اسی علت پر دائر ہوگا۔ علت کے پاتے جانے سے پایا جاتے گا اور علت کے اٹھ جانے سے اٹھ جاتے گا اگرچہ وہ حکم منصوص علیہ ہو۔ اسی لیے قاضی ابوزیدؒ فرماتے ہیں اگر کسی قوم میں کسی کو اُف کہنا اظہار تعظیم کے لیے ہو تو والدین کو اُف کہنا اس قوم پر حرام نہ ہوگا۔

میں کہتے ہیں کہ اگر ہم ایسی خرید و فروخت فرض کر لیں جو غریب اور نیچے والے دونوں کے لیے جمعہ کی طرف جانے سے رکاوٹ نہ بنے۔ بایں طور کہ وہ دونوں ایک کشتی میں ہوں جو جامع مسجد کی طرف جا رہی ہے۔ تو بیع مکروہ نہ ہوگی۔ اسی بنیاد پر ہم کہتے ہیں۔ جب کسی نے قسم اٹھائی کہ وہ اپنی بیوی کو نہیں مارے گا۔ پھر اس نے اس کے بال کھینچے۔ دانتوں سے کاٹا یا گلہ گھونٹا تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی۔ بشرطیکہ یہ تکلیف دینے کی صورت میں ہو اور اگر مارنے یا بال نوچنے کی صورت میں بیوی میں پیار کے دوران پانی جائے جو تکلیف دینے کی غرض سے نہ ہو تو قسم نہیں ٹوٹے گی اور جس نے قسم اٹھائی کہ وہ فلاں شخص کو نہیں مارے گا۔ پھر اسے اس کی موت کے بعد مارا تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔ کیونکہ ضرب کا معنی ”جو تکلیف دینا ہے“ موجود نہیں اور اگر کسی نے قسم اٹھائی ہے کہ وہ فلاں شخص سے کلام نہیں کرے گا۔ پھر اس کی موت کے بعد اس سے کلام کی تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔ کیونکہ سمجھانے کا مفہوم موجود نہیں۔ اس معنی کے

۱۔ جب یہ قاعدہ مسلم ہو گیا کہ جب کوئی حکم کسی علت پر دار ہو اور وہ علت ہر کسی پر ظاہر ہو تو اس علت کے اٹھ جانے سے حکم اٹھ جاتا ہے تو اس کی مثال یہ بھی ہے کہ اللہ نے فرمایا جب جمعہ کے روز (نماز جمعہ کے لیے) اذان دے دی جاتے تو ذکر خدا (نماز) کے لیے دوڑے آؤ اور خرید و فروخت چھوڑ دینے کا حکم اس لیے ہے کہ وہ جمعہ کی طرف جانے سے مانع ہے۔ لہذا اگر کسی صورت میں مانع نہ ہو بایں طور کہ دو شخص گاڑی میں بیٹھ کر جمعہ ہی پڑھنے جا رہے ہوں اور راستے میں دوران گفتگو وہ خرید و فروخت بھی کر لیں تو یہ ناجائز نہیں۔

۲۔ یعنی چونکہ دلالت النص یہ ہے کہ کوئی شرعی حکم ایسی علت پر مبنی ہو جس کا علت ہونا ہر کسی پر روشن ہو تو جہاں وہ پائی جائیگی حکم بھی پایا جائے گا۔ اور علت کے ارتفاع سے حکم بھی مرتفع ہو جائے گا۔ اسی لیے جب کسی نے کہا کہ میں فلاں شخص سے بات نہیں کروں گا تو اسے اس کی زندگی تک ہی محدود رکھا جائے گا کیونکہ عامۃ الناس کے نزدیک ایسے کلمات کسی کی زندگی ہی میں استعمال ہوتے ہیں۔ نہ کہ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



اعتبار سے کہا جاتا ہے کہ جب کسی نے قسم اٹھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا۔ پھر اس نے مچھلی یا مکڑی کا گوشت کھایا تو قسم نہیں ٹوٹے گی اور اگر خنزیر یا انسان کا گوشت کھایا تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ کیونکہ لغت کا جاننے والا شخص پہلی ہی مرتبہ سن کر جان جائے گا کہ اس قسم کے اٹھانے کا باعث یہ ہے کہ ان چیزوں سے بچا جائے جو خون ہی سے پھولتی پھیلتی ہیں۔ تو خون والی چیزوں کے کھانے سے احتراز مقصود ہے تو اسی پر حکم و اثر ہوگا۔

وَأَمَّا الْمُقْتَضَىٰ فَهُوَ زِيَادَةٌ عَلَى النَّصِّ لَا يَتَحَقَّقُ  
مَعْنَى النَّصِّ إِلَّا بِهٖ كَانَ النَّصُّ اقْتِضَاءً لِّبَصَحَةٍ فِي  
نَفْسِهِ مَعْنَاهُ - مِثَالُهُ فِي الشَّرْعِيَّاتِ قَوْلُهُ أَنْتَ  
طَائِفٌ فَإِنَّ هَذَا نَعَتْ الْمُرَاةَ إِلَّا أَنَّ النَّعْتَ يَقْتَضِي  
الْمُصَدَّرَ فَكَأَنَّ الْمُصَدَّرَ مَوْجُودٌ بِطَرِيقِ الْإِقْتِضَاءِ -

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ : موت کے بعد اور عام لوگ روح نکل جانے کے بعد جسم کے لیے کسی قسم کا ادراک حاصل ہونے سے متعارف نہیں۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ واقعاً روح کے انفصال کے بعد کلام سمجھایا ضرب سے الم محسوس کرنا بھی محقق نہیں، کیونکہ صحیح مسلم شریف میں ہے کہ میت ان لوگوں کے قدموں کی آہٹ بھی سنتی ہے جو اسے دفن کر کے واپس جاتے ہیں۔ ایسی ہی دیگر احادیث بھی اس موضوع پر کثیر ہیں۔

۱۔ عرف عام ہیں گوشت اسی چیز کو کہتے ہیں جو خون سے تیار ہوتا ہے اور قرآن میں بھی فرمایا گیا کہ ہم نے نطفہ سے خون بنایا۔ خون سے لوتھڑا بنا، لوتھڑے میں ہڈی پیدا کی گئی اور ہڈی پہ گوشت چڑھایا گیا۔ اس لیے مچھلی اور مکڑی اس قسم میں شامل نہ ہوں گی کیونکہ ان دونوں میں خون نہیں، مچھلی کو کاٹیں تو بظاہر کچھ لال سی رطوبت نکلتی ہے مگر وہ خون نہیں۔ کیونکہ خون سوکھ کر سیاہ رنگ اختیار کر جاتا ہے مگر مچھلی کی رطوبت سوکھ کر سفید ہو جاتی ہے اور قرآن میں جو مچھلی کو ”لَحْمًا طَرِيًّا“ فرمایا گیا ہے تو یہ بطریق مجاز ہے کیونکہ مچھلی بھی بظاہر گوشت ہی نظر آتی ہے۔

وَإِذَا قَالَ أَعْتَقَ عَبْدَكَ عَنِّي بِأَلْفٍ دَرْهِمٍ فَقَالَ أَعْتَقْتُ  
يَقَعُ الْعَتَقُ عَنِ الْأَمْرِ فَيَجِبُ عَلَيْهِ الْأَلْفُ وَلَوْ كَانَ  
الْأَمْرُ نَوَى بِهِ الْكُفَّارَةَ يَقَعُ عَمَّا نَوَى. وَذَلِكَ لِأَنَّ  
قَوْلَهُ أَعْتَقَ عَنِّي بِأَلْفٍ دَرْهِمٍ يَقْتَضِي مَعْنَى قَوْلِهِ بَعْدَهُ  
عَنِّي بِأَلْفٍ ثُمَّ كُنْ وَكَيْلِي بِالْإِعْتِاقِ فَأَعْتَقَهُ عَنِّي  
فَيَثْبُتُ الْبَيْعُ بِطَرِيقِ الْإِقْتِضَاءِ وَيَثْبُتُ الْقَبُولُ  
كَذَلِكَ لِأَنَّهُ رُكْنٌ فِي بَابِ الْبَيْعِ. وَلِهَذَا قَالَ أَبُو  
يُوسُفَ إِذَا قَالَ أَعْتَقَ عَبْدِي بِغَيْرِ شَيْءٍ فَقَالَ أَعْتَقْتُ  
يَقَعُ الْعَتَقُ عَنِ الْأَمْرِ وَيَكُونُ هَذَا مُقْتَضِيًا لِلْهَبَةِ  
وَالْتَوْكِيلِ وَلَا يَحْتَاجُ فِيهِ إِلَى الْقَبْضِ لِأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ  
الْقَبُولِ فِي بَابِ الْبَيْعِ وَلَكِنَّا نَقُولُ الْقَبُولُ رُكْنٌ فِي  
بَابِ الْبَيْعِ فَإِذَا اثْبَتْنَا الْبَيْعَ اقْتِضَاءً اثْبَتْنَا الْقَبُولَ  
ضُرُورَةً بِخِلَافِ الْقَبْضِ فِي بَابِ الْهَبَةِ فَإِنَّهُ لَيْسَ  
بِرُكْنٍ فِي الْهَبَةِ لِيَكُونَ الْحُكْمُ بِالْهَبَةِ بِطَرِيقِ  
الْإِقْتِضَاءِ حُكْمًا بِالْقَبْضِ. وَحُكْمُ الْمُقْتَضَى أَنَّهُ يَثْبُتُ  
بِطَرِيقِ الضَّرُورَةِ فَيُقَدَّرُ بِقَدَرِ الضَّرُورَةِ. وَلِهَذَا  
قُلْنَا إِذَا قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ وَنَوَى بِهِ الثَّلَاثَ لَا يَصِحُّ  
لِأَنَّ الطَّلَاقَ يُقَدَّرُ مَذْكُورًا بِطَرِيقِ الْإِقْتِضَاءِ  
فَيُقَدَّرُ بِقَدَرِ الضَّرُورَةِ وَالضَّرُورَةُ تَرْتَفِعُ بِالْوَاحِدِ  
فَيُقَدَّرُ مَذْكُورًا فِي حَقِّ الْوَاحِدِ. وَعَلَى هَذَا يَخْرُجُ  
الْحُكْمُ فِي قَوْلِهِ إِنْ أَكَلْتُ وَنَوَى بِهِ طَعَامًا دُونَ



طَعَامٍ لَا يَصِحُّ لِأَنَّ الْأَكْلَ يَقْتَضِي طَعَامًا فَكَانَ  
ذَلِكَ ثَابِتًا بِطَرِيقِ الْإِقْتِضَاءِ فَيَقْدَرُ بِقَدَرِ الضَّرُورَةِ  
وَالضَّرُورَةُ تَرْتَفِعُ بِالْفَرْدِ الْمُطْلَقِ وَلَا تَخْصِيصَ فِي  
الْفَرْدِ الْمُطْلَقِ لِأَنَّ التَّخْصِيصَ يَعْتَمِدُ الْعُمُومَ - وَلَوْ قَالَ  
بَعْدَ الدَّخُولِ إِعْتِدَائِي وَنَوَيْ بِهِ الطَّلَاقَ فَيَقُمُ الطَّلَاقُ  
إِقْتِضَاءً لِأَنَّ الْاِعْتِدَادَ يَقْتَضِي وُجُودَ الطَّلَاقِ فَيَقْدَرُ  
الطَّلَاقُ مَوْجُودًا ضَرُورَةً - وَلِهَذَا كَانَ الْوَاقِعُ بِهِ  
رَجْعِيًّا لِأَنَّ صِفَةَ الْبَيِّنُونَةِ زَائِدَةٌ عَلَى قَدَرِ الضَّرُورَةِ  
فَلَا يَثْبُتُ بِطَرِيقِ الْإِقْتِضَاءِ وَلَا يَقُمُ إِلَّا وَاحِدًا مَا ذَكَرْنَا -

جبکہ اقتضاء النص نص پر (چند الفاظ کی) زیادتی کا نام ہے جس کے بغیر نص کا  
معنی درست نہیں ہو سکتا۔ گویا نص اس زیادتی کا تقاضا کرتی ہے تاکہ اپنی ذات  
میں اس کا معنی درست ہو سکے۔ شرعی احکام میں اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی (اپنی  
بیوی سے) کہے اَنْتِ طَالِقٌ تم صاحبِ طلاق ہو۔ تو لفظ طالق محورت کی  
صفت ہے۔ جبکہ صفت مصدر کی متقاضی ہے گویا مصدر (طلاق) بطریق اقتضاء  
یہاں موجود ہوا۔ اور جب کسی نے (دوسرے شخص سے) کہا تم اپنا غلام میری طرف  
سے ہزار درہم کے بدلے میں آزاد کر دو۔ اس نے کہا میں نے آزاد کر دیا۔ تو حکم دینے  
والے شخص کی طرف سے غلام آزاد ہو جائے گا اور اس پر ہزار درہم لازم آئے گا۔  
اور اگر اس حکم کرنے والے نے کسی کفارہ کا ادا کر دیا ہو تو اس کی نیت کے مطابق  
لے اقتضاء کا معنی چاہنا ہے۔ جب کسی عبارت کی ایسی کیفیت ہو کہ جب تک اس کو ایک مخصوص  
مفہوم پر نہ ڈھالا جائے تب تک مذکور الفاظ کا معنی درست نہ ہو سکے اور کبھی اس کے لیے چند الفاظ محذوف  
ماننا پڑتے ہیں تو وہ محذوف الفاظ نص کا اقتضایا مقتضی کہلاتے ہیں۔  
۲ اور سمجھا جائے گا کہ اس نے یوں کہا تھا۔ انت صاحبة طلاق۔

کفارہ بھی ادا ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کا یہ کہنا کہ تم میری طرف سے ہزار درہم کے بدلے اسے آزاد کرو، یہ تقاضا کرتا ہے کہ اس کا معنی کچھ یوں ہو کہ تم اسے ہزار کے بدلے میں مجھ سے بیچ دو۔ پھر میرا وکیل بن کر اسے میری طرف سے آزاد کر دو۔ لہذا بطریق اقتضائے بیع ثابت ہو گئی اور (آمر کی طرف سے بیع کا) قبول کرنا بھی اسی طرح ثابت ہوا۔

کیونکہ وہ بیع کا رکن ہے۔ اسی بنیاد پر امام ابو یوسف نے فرمایا اگر کسی نے کہا تم اپنا غلام میری طرف سے کسی معاوضہ کے بغیر آزاد کر دو اس نے کہا میں نے آزاد کر دیا تو یہ آزادی حکم دینے والے کی طرف سے قرار پائے گی اور یہ عبارت (غلام کے) ہبہ کرنے اور (اسے آزاد کرنے کے لیے اس کے مالک کو) وکیل بنانے کی متقاضی ٹھہرے گی اور اس میں غلام پر (آمر کا) قبضہ کرنا ضروری نہیں۔ کیونکہ یہ بیع کے معاملہ میں قبول ہی کی طرح ہے۔ مگر ہم کہتے ہیں کہ قبول کرنا تو بیع کا رکن ہے۔ جب ہم نے (گذشتہ صورت میں) بطور اقتضائے بیع ثابت کی تو قبول ثابت کرنا بھی ضروری ٹھہرا۔ جبکہ ہبہ کے معاملہ میں قبضہ کا معاملہ ایسا نہیں۔ کیونکہ ہبہ میں قبضہ رکن نہیں کہ بطریق

۱۔ جب ایک شخص نے کسی بھاکہ تم ہزار درہم پر اپنا غلام میری طرف سے آزاد کر دو۔ تو اس عبارت کے ضمن میں بطور اقتضاء یہ الفاظ بھی موجود شمار کرنے پڑتے ہیں کہ گویا اس نے کہا ہے تم اپنا غلام مجھے ہزار درہم پر فروخت کر دو پھر میری طرف سے میرے وکیل کی حیثیت سے میرا غلام آزاد کر دو اور جواب میں جب اس نے کہا کہ میں اسے آزاد کرتا ہوں تو اس کا مطلب بھی ہے کہ میں اپنا غلام ہزار درہم پر تجھے فروخت کرتا ہوں۔ پھر تمہارے وکیل کی حیثیت سے اسے آزاد کرتا ہوں۔ تو اس عبارت میں غلام کی بیع بطور اقتضاء ثابت ہو گئی۔

جب بیع ثابت ہوتی تو ماننا پڑے گا کہ گویا حکم دینے والے شخص نے یہ بھی کہہ دیا کہ میں نے یہ بیع قبول کر لی۔ کیونکہ قبولیت بیع کا رکن ہے۔ جس کے بغیر بیع ثابت ہی نہیں ہو سکتی۔



اقتضا ہبہ ثابت ہونے سے قبضہ بھی ثابت ہو جائے۔ اسی لیے ہم کہتے ہیں جب کسی نے انت طالق کہا اور تین طلاقیں مُراد لیں تو یہ صحیح نہیں۔ کیونکہ طلاق کو یہاں بطور اقتضاء مذکور شمار کیا گیا ہے۔ لہذا یہاں اس کا شمار بقدر ضرورت ہی ہوگا اور ضرورت ایک طلاق سے بھی ختم ہو جاتی ہے۔ اس لیے ایک ہی طلاق مذکور شمار کی جائے گی۔ اسی قاعدہ پر اس قول کا حکم بھی نکالا جاسکتا ہے کہ اگر میں

۱۔ امام ابو یوسف فرماتے ہیں اگر کوئی شخص کسی سے کہے کہ تم میری طرف سے اپنا غلام بلا معاوضہ آزاد کر دو۔ وہ کہے میں نے کر دیا تو وہ حکم دینے والے کی طرف سے آزاد ہوگا۔ گویا معنی یہ ہے کہ تم اپنا غلام مجھے ہبہ کر دو پھر میرا وکیل بن کر میرا غلام آزاد کر دو اور یہ گذشتہ صورت جیسا معاملہ بن گیا۔ وہاں بیع بطریق اقتضا ثابت ہوتی تھی۔ یہاں ہبہ بطریق اقتضا ثابت ہوا ہے جس طرح وہاں حکم دینے والے شخص کا بیع کو قبول کرنا بطور اقتضا ثابت ہوا۔ یہاں غلام موصوب کا قبضہ بطور اقتضا ثابت ہو گیا۔ مگر امام اعظم اور امام محمد رحمہما اللہ کی طرف سے جواب دیا جاتا ہے کہ اس صورت کو پہلی صورت یہ قیاس کرنا درست نہیں۔ کیونکہ ایجاب اور قبول بیع کے دو ارکان ہیں۔ بیع تب ثابت ہوتی ہے جب یہ دونوں پہلے ثابت ہوں۔ لہذا پہلی صورت میں بیع کے ثبوت سے قبولیت خود ہی ثابت ہو گئی۔ جبکہ ہبہ میں موصوب چیز پر قبضہ کرنا ہبہ کارکن نہیں اس کی شرط ہے۔ یعنی جسے کوئی چیز ہبہ کی گئی ہو جب تک وہ اس پر قبضہ نہ کر لے ہبہ مکمل نہیں ہوتا اور اس چیز میں اس کا کوئی تصرف جائز نہیں۔ چونکہ زیر بحث صورت میں حکم دینے والے نے اس غلام پر قبضہ نہیں کیا۔ صرف زبان ہی سے گفتگو ہو رہی ہے۔ اس لیے قبضہ کے بغیر اس کا کسی شخص کو وکیل بنا کر اس غلام کو آزاد کرنا صحیح نہیں اور وہ غلام اپنے مالک کی طرف سے آزاد ہوگا۔ حکم دینے والے کی طرف سے نہیں۔ اگر وہ حکم دینے والا شخص اس طرح اپنا کوئی کفارہ ادا کرنا چاہتا ہے تو وہ ادا نہیں ہوگا۔ جبکہ پہلی صورت میں حکم دینے والے کا کفارہ ادا ہو جاتا ہے۔

۲۔ اقتضاء النض میں چند الفاظ اس لیے زائد مانے جاتے ہیں کہ ان کے بغیر نص کا معنی درست بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

کھاؤں تو (میری بیوی کو طلاق یا غلام آزاد ہے) اور وہ کسی مخصوص طعام کا کھانا مراد لے تو یہ صحیح نہیں۔ کیونکہ لفظ ”کھانا“ (اپنے بعد لفظ) ”طعام“ کا تقاضا کرتا ہے تو لفظ طعام یہاں بطریق اقتضاء ثابت ہوا۔ لہذا اسے بقدر ضرورت ہی مقدار شمار کیا جائے گا اور ضرورت مطلق فرد کے ساتھ بھی ختم ہو جاتی ہے جبکہ مطلق فرد میں کوئی تخصیص نہیں۔ کیونکہ تخصیص کا اعتماد عموم پر ہے اور اگر کسی نے (بیوی کے ساتھ) دخول کے بعد (اُسے) کہا: ”جاؤ اپنی عدت پوری کرو۔“ اور اس سے طلاق مراد لی تو بطریق اقتضاء طلاق واقع ہوگی۔ کیونکہ عدت پوری کرنا پہلے طلاق کا وجود چاہتا ہے۔ لہذا ضرورتاً طلاق مذکور شمار کی جائے گی۔ اس لیے اس سے رجعی طلاق واقع ہوگی۔ (ذکر طلاق باتنہ) کیونکہ بینونت قدر ضرورت سے زائد ہے تو وہ بطریق اقتضاء ثابت نہ ہو سکے گی اور ہمارے ذکر کردہ قاعدہ کے مطابق ایک ہی طلاق واقع ہو جائے گی۔

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: نہیں ہوتا۔ اس لیے صرف اتنے الفاظ ہی زائد ملنے جاتیں گے جن سے معنی درست ہو جاتے۔ انت طالق میں ایک طلاق مقدار ملنے سے معنی قائم ہو جاتا ہے۔ اس لیے اس سے تین طلاق ثابت نہ ہوں گی۔

۱۔ تخصیص عام میں سے کی جاتی ہے مطلق سے نہیں، مطلق میں عموم نہیں ہوتا۔ مطلق کسی ایک فرد کے تحقق سے متحقق ہو جاتا ہے۔ جبکہ عام اپنے تمام افراد کو بیک وقت گھیرتا ہے۔

۲۔ یعنی جب اس نے کہا جاؤ اپنی عدت پوری کرو تو معنی یہ ہے کہ جاؤ تم خود کو میری طرف سے طلاق دے لو پھر اس کی عدت پوری کرو۔ تو طلاق بطور اقتضاء ثابت ہوئی اور اقتضاء ایک طلاق سے بھی پورا ہو جاتا ہے۔ اس لیے وہ عورت خود کو ایک طلاق دے کر اس کی عدت پوری کر سکتی ہے۔ تین طلاق نہیں دے سکتی اور نہ ہی اسے طلاق باتنہ قرار دیا جاسکتا ہے کیونکہ بینونت ضرورت سے زائد چیز ہے۔ صرف مفہوم طلاق کافی ہے۔



\* فصل - (في الأمر) الأمر في اللغة قول القائل  
 لغيره افعل وفي الشرع تصرف الزام الفعل على  
 الغير وذكر بعض الأئمة أن المراد بالأمر يختص بهذه  
 الصيغة واستحال أن يكون معناه أن حقيقة الأمر  
 يختص بهذه الصيغة فإن الله متكلم في الأزل  
 عندنا وكلامه أمر ونهي وإخبار واستخبار  
 واستحال وجود هذه الصيغة في الأزل واستحال  
 أيضا أن يكون معناه أن المراد بالأمر لا يصير  
 يختص بهذه الصيغة فإن المراد للشارع بالأمر  
 وجوب الفعل على العبد وهو معنى الإبتلاء عندنا  
 وقد ثبت الوجوب بدون هذه الصيغة ليس  
 أنه وجب الإيمان على من لم تبلغه الدعوة  
 بدون ودود السمع قال أبو حنيفة لو لم يبعث  
 الله تعالى رسولا لوجب على العقلاء معرفته  
 بقولهم فيحصل ذلك على أن المراد بالأمر يختص  
 بهذه الصيغة في حق العبد في الشرعيات حتى  
 لا يكون فعل الرسول بمنزلة قوله افعلوا  
 ولا يلزم اعتقاد الوجوب به والمتابعة في  
 أفعاله عليه السلام إنما تجب عند المواظبة  
 وانتفاء دليل الاختصاص -

\* فصل - اختلف الناس في الأمر المطلق أي  
 المحذو عن القرينة الدالة على لزوم وعدم

اللُّزُومَ نَحْوَ قَوْلِهِ تَعَالَى: "وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ" وَقَوْلِهِ تَعَالَى: "لَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ" وَالصَّحِيحُ مِنَ الْمَذْهَبِ أَنَّ مُوجِبَهُ الْوَجُوبُ إِلَّا إِذَا قَامَ الدَّلِيلُ عَلَى خِلَافِهِ لِأَنَّ تَرْكَ الْأَمْرِ مَعْصِيَةٌ كَمَا أَنَّ الْإِيْتِمَارَ طَاعَةٌ قَالَ الْحَمَّاسِيُّ ٤-

أَطَعْتَ لِأَمْرِيكَ بِصَرِّهِمْ حَتَّى مُرِّيهِمْ فِي أَجَبَتِهِمْ بِذَاكَ  
فَهُمْ إِنْ طَاوَعُوكَ فَطَاوَعِيهِمْ وَإِنْ عَاوَضُوكَ فَاعْصِي مَنْ عَصَاكَ  
وَتَحْقِيقُهُ أَنَّ لُزُومَ الْإِيْتِمَارِ إِنَّمَا يَكُونُ بِقَدَرِ  
وِلَايَةِ الْأَمْرِ عَلَى الْمُخَاطَبِ وَلِهَذَا إِذَا وَجَّهَتْ صِغَةُ  
الْأَمْرِ إِلَى مَنْ لَا يَلْزِمُهُ طَاعَتُكَ أَصْلًا لَا يَكُونُ  
ذَلِكَ مُوجِبًا لِلْإِيْتِمَارِ وَإِذَا وَجَّهَتْهَا إِلَى مَنْ يَلْزِمُهُ  
طَاعَتُكَ مِنَ الْعَبِيدِ لَزِمَهُ الْإِيْتِمَارُ لِإِحَالَةِ حَتَّى  
لَوْ تَرَكَهُ اخْتِيَارًا يَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ عُدْفًا وَشَرْعًا  
فَعَلَى هَذَا عَرَفْنَا أَنَّ لُزُومَ الْإِيْتِمَارِ بِقَدَرِ وِلَايَةِ  
الْأَمْرِ إِذَا ثَبَتَ هَذَا فَنَقُولُ إِنَّ لِلَّهِ تَعَالَى مِذْكَ  
كَامِلًا فِي كُلِّ جُزْءٍ مِّنْ أَجْزَاءِ الْعَالَمِ وَلَهُ التَّصَرُّفُ  
كَيْفَ شَاءَ وَأَرَادَ- وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ مَنْ لَهُ الْمُلْكُ الْقَامِيُّ  
فِي الْعَبْدِ كَانَ تَرْكُ الْإِيْتِمَارِ سَبَبًا لِلْعِقَابِ فَمَا ظَنُّكَ  
فِي تَرْكِ أَمْرٍ مِّنْ أَوْجَدَكَ مِنَ الْعَدَمِ وَأَدْرَعَلَيْكَ



## شَايِبَ النَّعِيمِ

فصل۔ (امر کے متعلق) لغت میں کسی کہنے والے کا دوسرے شخص کو یہ کہنا کہ (یہ کام) کرو، امر ہے اور شرع میں دوسرے شخص پر کسی کام کو لازم قرار دینے کا تصرف امر ہے اور بعض ائمہ نے ذکر کیا ہے کہ امر کا مفہوم اسی صیغہ (افْعَلْ) کہ یہ کام کرو کے ساتھ خاص ہے، (مگر) یہ محال ہے کہ اس کا معنی یہ ہو کہ امر کی حقیقت اسی صیغہ کے ساتھ خاص ہے۔ چنانچہ ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ ازل سے متکلم ہے اور اس کی کلام میں امر، نہی خبر دینا اور خبر طلب کرنا سب موجود ہے اور ازل میں اس صیغہ (کے حروف) کا پایا جانا محال ہے اور یہ بھی محال ہے کہ اس قول (بعض ائمہ) کا معنی یہ ہو کہ امر کے امر کی مراد (یعنی وجوب) اس صیغہ سے خاص ہے۔ کیونکہ شارع (اللہ اور اس کے رسول) کی امر سے مراد بندے پر کسی فعل کا واجب کرنا

۱۔ امر کی یہ تعریف بہت جامع اور مانع ہے۔ اس میں کسی صیغہ کی قید نہیں کوئی بھی صیغہ ہو خواہ وہ خبر ہو جیسے کُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّخِذُوا حِزْبًا مِّنْكُمْ وَلَا تُنْفِيسُوا عَنْهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ آيَاتِهِ وَلِيُعْلِّمَكُمْ أَنَّمَا اللَّهُ سَائِرَ الدِّينِ فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ وَلِيُذَكِّرَ الَّذِينَ لَمْ يَرْجِعُوا إِلَى اللَّهِ أَنَّ اللَّهَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (نور ۵۶) جس بھی صیغہ سے بات کی جاتے، اگر اس کا مقصد کسی پر کوئی لازم قرار دینا ہے تو وہ اصطلاح شرع میں امر ہے خواہ وہ اصطلاح صرف و نحو میں امر نہ ہو، ایسا بھی ممکن ہے کہ اصطلاح صرف میں تو ایک لفظ امر ہو اور عند الشرع امر نہ کہلاتے۔ جیسے رَبَّنَا اغْفِرْ لِي يَا امْرُؤُاهُ

۲۔ بعض ائمہ نے امر کے لیے صیغہ "افْعَلْ" یا کسی اور صیغہ امر کا ہونا ضروری قرار دیا۔ چونکہ فنی اعتبار سے اس صیغہ کو ضروری قرار دینا غلط ہے اس لیے مصنف نے اس پر اعتراض کیا کہ اللہ کی کلام ازلی ہے۔ اس کی کلام اس کی ذات کی طرح قدیم ہے اور افْعَلْ تو چند حروف سے ترتیب یافتہ لفظ ہے تو پھر اللہ کی کلام میں امر نہیں ہونا چاہیے جبکہ اس کی کلام میں امر بھی ہے نہی بھی ہے وہ خبر دیتا ہے اور خبر طلب کرتا ہے یعنی استفہام کرتا ہے۔ جبکہ مصنف کی ذکر کردہ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہے۔ جو ہمارے نزدیک ابتلاء کا مفہوم ہے (کہ خدا نے بندے پر فعل لازم کر کے اسے آزمایا کہ اسے پورا کرتا ہے یا نہیں) جبکہ یہ وجوب (اور ابتلاء) اس صیغہ کے بغیر بھی ثابت ہو جاتا ہے۔ کیا اس شخص پر جسے دعوتِ (اسلام) نہیں پہنچی۔ (کچھ حکم) نے بغیر ایمان (باللہ) واجب نہیں؟ اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں اگر اللہ تعالیٰ کوئی رسول بھی دنیا میں نہ بھیجتا تو بھی اہل عقل پر انکی عقول کی بدولت اللہ کی معرفت لازم ہوتی۔ تو (مذکور بعض ائمہ کا) یہ قول اس چیز پر محمول کیا جاتے گا کہ بندوں کے لیے مسائل شرعیہ (نہ کہ اعتقادیہ) میں امر کی مراد اس صیغہ (افعل) کے ساتھ خاص ہے۔

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: تعریف پر یہ اعتراض نہیں آتا کہ کلام ازلی کو بھی شامل ہے۔ اس میں نفس صیغہ کی بھی قید نہیں۔

۱۔ بعض ائمہ کی بیان کردہ مذکورہ تعریف پر جب اعتراضات ہوتے تو انھوں نے کہا ہماری تعریف کا مفہوم یہ ہے کہ امر کا مقصود وجوب ہے اور یہ اسی صیغہ افعَل سے حاصل ہوتا ہے کیونکہ اس میں حکم اور استبدال کا معنی پایا جاتا ہے۔ مصنف فرماتے ہیں۔ یہ تاویل بھی غلط ہے۔ ایسا بھی ممکن ہے کہ اس صیغہ کے بغیر وجوب ثابت ہو جائے۔ چنانچہ جس شخص کو دعوتِ اسلام نہیں پہنچی وہ غاروں میں رہتا تھا یا پہاڑوں میں۔ اس پر بھی زمین و آسمان اور چاند سورج ستاروں کو دیکھ کر اپنی عقل سے خالق و صانع یعنی اللہ پر ایمان لانا واجب ہے حالانکہ وہاں کوئی صیغہ وارڈ نہیں ہوا۔

۲۔ امام صاحب کے ارشاد کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ رب العزت کی شان اس کے کارخانہ قدرت سے اتنی ظاہر و باہر ہے کہ اگر کوئی بتلانے والا نہ بھی ہو تب بھی وہ از خود روشن ہے لہذا آپ کی کلام پر یہ اعتراض نہ ہو گا کہ اللہ تو فرماتا ہے ہم کسی قوم کو اس وقت تک عذاب نہیں دیتے جب تک ان میں رسول نہ بھیج دیں۔ (سورۃ بنی اسرائیل آیت ۱۵) اس لیے کہ اس سے بد اعمالیوں کی سزا مراد ہے۔ نہ کہ اصل ایمان ترک کرنے کی سزا۔

۳۔ حضرت مصنف نے بعض ائمہ کی بیان کردہ سابقہ تعریف امر کی تاویل یہ کی کہ بندگان خدا (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



چنانچہ (خود) نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل آپ کے اس قول کے برابر نہیں ہو سکتا کہ ”یہ کام کرو“ اور نہ ہی (آپ کے فعل کے) وجوہ کا اعتقاد لازم ہے۔ البتہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال (مبارکہ) میں آپ کی متابعت اس وقت واجب ہوتی ہے جب آپ نے مواظبت فرمائی ہو اور اس فعل کے آپ کے ساتھ خاص ہونے کی دلیل موجود نہ ہو۔

**فصل:** مطلق امر یعنی جس کے ساتھ لازم ہونے یا نہ ہونے کا قرینہ موجود نہ ہو، کے متعلق لوگوں (فقہاء) کا اختلاف ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”اور جب قرآن پڑھا جائے تو اسے غور سے سنو اور خاموش رہو تاکہ تم پر رحم

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: میں باہم ایک دوسرے کے معاملات میں الزام وجوب کے لیے صیغہ امر یعنی افعال کا ہونا ضروری ہے۔ لہذا اب اس تعریف پر یہ اعتراض نہ رہا کہ اللہ پر ایمان لانا صیغہ امر کے بغیر بھی واجب ہے۔ مگر یہ اعتراض پھر بھی قائم ہے کہ بندوں کے معاملات میں بھی وجوب ثابت کرنے کے لیے اس صیغہ کی ضرورت نہیں۔ خبر کی صورت میں بھی وجوب ثابت ہو جاتا ہے جیسے کتب علیکم الصیام۔ یا لتؤمنن بآلہ ولتتصرنہ اور جیسے آقا اپنے غلام سے کہے کہ تم پر یہ کام کرنا لازم ہے یا تم ایسا ضرور کرو گے۔

۱۔ مصنف نے بعض ائمہ کی تعریف امر کی جو تاویل کی ہے اس کی تائید میں فرما رہے ہیں کہ صیغہ امر یعنی افعال کی اہمیت کا یہ عالم ہے کہ اگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم یہ صیغہ ارشاد نہ فرمائیں کہ یہ کام کرو اور خود وہ کام کیا کریں تو صرف آپ کے کرنے سے امت پر اسے واجب نہیں قرار دیا جاتے گا۔ البتہ اس صورت میں آپ کے افعال مبارکہ پر عمل واجب ہو جاتا ہے جب آپ ایک کام ہمیشہ پابندی سے کریں اور کبھی اسے ترک نہ کریں اور بیانِ جواز ترک کے لیے ایک بار بھی اسے نہ چھوڑیں اور کوئی ایسی دلیل بھی قائم نہ ہو جو یہ بتلائے کہ یہ فعل آپ ہی سے خاص ہے جیسے آپ نے زندگی بھر اپنی داڑھی مبارک قدر قبضہ سے کم نہیں کی تو یہ دلیل وجوب ہے۔

کیا جاتے۔“ (سورہ اعراف آیت ۲۰۴) اور ارشاد رب العزت ہے: ”اور اس درخت کے قریب نہ جانا ورنہ تم (خود پر) زیادتی کرنے والے ٹھہرو گے۔“ (سورہ بقرہ آیت ۳۵) اور صحیح مذہب یہی ہے کہ امر کا مفہوم فعل کا وجوب ہے۔ البتہ اگر اس کے خلاف (معنی) پر دلیل قائم ہو (تو وجوب مراد نہ ہوگا)۔ کیونکہ امر کا ترک کرنا معصیت (گناہ) ہے اور امر پر عمل کرنا طاعت (فرماں برداری) ہے۔  
حماسی کا شعر ہے۔

(ترجمہ) تم میری محبت کا رشتہ کاٹنے میں اپنے حکم دینے والوں کی اطاعت کرتی ہو انہیں بھی کہو کہ وہ اپنے محبوبوں سے یوں ہی کریں۔ (رشتہ کاٹ لیں)۔

اگر وہ تیری طاعت کریں تو تم بھی ان کی طاعت کرو اور اگر وہ تمہاری حکم عدولی کریں تو تم ان کی حکم عدولی کرو (میرا رشتہ نہ کاٹو)۔

اس امر کی تحقیق یہ ہے کہ حکم بجا آوری کا لزوم اسی قدر ہوتا ہے جس قدر مخاطب پر حکم دینے والے کو اختیار حاصل ہو۔ اسی لیے اگر تم امر کا صیغہ ایسے شخص

لے امر کا حقیقی مدعی اور تقاضا وجوب ہے۔ اسی لیے جب کسی قرینہ اور دلیل کے بغیر سادہ انداز میں امر وارد ہو تو وہ وجوب کے لیے ہوتا ہے جس کی مصنف نے دو مثالیں ذکر کی ہیں۔ البتہ امر اپنے حقیقی مدعی سے ہٹ کر دیگر معانی کے لیے بھی آتا ہے مگر اس کے لیے قرینہ کی ضرورت ہے کیونکہ حقیقی مدعی قرینہ و دلیل کا محتاج نہیں اور مجازی مدعی بہر حال محتاج ہے۔ چنانچہ دُعاؤں میں صیغہ امر آتا ہے جیسے رُبْنَا هَبْ لَنَا مِنْ اَزْوَاجِنَا الَّذِيْنَ رَبَّنَا تَقْبَلُ مِنْهُنَّ وَغَيْرِہِ مگر وجوب مراد نہیں قرینہ حالیہ دلالت کرتا ہے کہ بندہ اپنے آقا پر کچھ واجب نہیں کر سکتا ورنہ بندہ و آقا کا مفہوم ہی غلط ہو جاتا۔  
۲۔ اس شعر میں امر کے بجا لانے کو طاعت اور نہ بجا لانے کو معصیت کیا گیا ہے۔ پتہ چلا عرف عام میں بھی صیغہ امر وجوب ہی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔



کی طرف متوجہ کرو جس پر تمہاری طاعت قطعاً لازم نہ ہو تو یہ چیز حکم بجا آوری کو لازم نہیں قرار دیتی اور اگر ایسے شخص کی طرف حکم متوجہ کرو جس پر تمہاری اطاعت (فرماں بڑاری) لازم ہے۔ جیسے غلام تو غلام پر حکم بجا آوری لازم ہو جائے گی۔ چنانچہ اگر اس نے جان بوجھ کر حکم ترک کیا تو عرف اور شریعت دونوں کے مطابق وہ سزا کا مستحق ہے۔ تو اس بنیاد پر ہم نے جان لیا کہ حکم بجا آوری حکم دینے والے کے اختیار و تصرف کے مطابق ہوتی ہے۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ اپنے غلام میں ناقص ملکیت رکھنے والے آقا کا حکم نہ بجا لانا سزا کا سبب بنتا ہے تو اس رب کا حکم نہ بجا لانے کے متعلق تمہارا کیا خیال ہے جو تمہیں عدم سے وجود میں لایا اور تم پر نعمتوں کی برسات کر دی۔

❁ فصل۔ الْأَمْرُ بِالْفِعْلِ لَا يَقْتَضِي التَّكْرَارَ وَلِهَذَا قُلْنَا لَوْ قَالَ طَلَّقَ امْرَأَتِي فَطَلَّقَهَا الْوَكِيلُ ثُمَّ تَزَوَّجَهَا الْمُوَكَّلُ لَيْسَ لِلْوَكِيلِ أَنْ يُطَلِّقَهَا بِالْأَمْرِ الْأَوَّلِ ثَلَاثًا وَلَوْ قَالَ زَوَّجَنِي امْرَأَةً لَا يَتَنَاوَلُ ذَلِكَ إِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً لِأَنَّ الْأَمْرَ بِالْفِعْلِ طَلَبُ تَحْقِيقِ الْفِعْلِ عَلَى سَبِيلِ الْإِخْتِصَارِ فَإِنَّ قَوْلَهُ اضْرِبْ مُحْتَصِرٌ مِنْ قَوْلِهِ افْعَلْ فِعْلَ الضَّرْبِ، وَالْمُحْتَصِرُ مِنَ الْكَلَامِ وَالْمَطْوُولُ سَوَاءٌ. ثُمَّ الْأَمْرُ بِالضَّرْبِ أَمْرٌ

۱۔ معلوم ہوا جب اللہ براہ راست یا اپنے رسول کے ذریعے کوئی امر جاری فرماتے تو بندوں پر اسے پورا کرنا واجب ہے۔ الایکہ قرینہ موجود ہو جو امر کو واجب سے ہٹا دے۔ جیسے اَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ اِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (تم جو چاہو کرو۔ بے شک وہ تمہارے اعمال سے خبردار ہے سورۃ آیت) قرینہ حالیہ بتلا رہا ہے کہ زجر و توبیخ مراد ہے نہ کہ وجوب۔

بِجِنْسٍ تَصَرَّفَ مَعْلُومٌ وَحُكْمُ اسْمِ الْجِنْسِ أَنْ يَتَنَاوَلَ  
الْأَذَى عِنْدَ الْإِطْلَاقِ وَيَحْتَمِلُ كُلُّ الْجِنْسِ وَعَلَى  
هَذَا قُلْنَا إِذَا حَلَفَ لَا يَشْرَبُ الْمَاءَ يَحْتَبِئُ بِشُرْبِ  
أَذَى قَطْرَةٍ مِنْهُ وَلَوْ نَوَى بِهِ جَمِيعَ مِيَاهِ الْعَالَمِ  
صَحَّتْ نِيَّتُهُ - وَلِهَذَا قُلْنَا إِذَا قَالَ لَهَا طَلِّقِي  
نَفْسَكَ فَقَالَتْ طَلَّقْتُ يَقَعُ الْوَاحِدُ وَلَوْ نَوَى الثَّلَاثَ  
صَحَّتْ نِيَّتُهُ وَكَذَا لَكَ لَوْ قَالَ لِأَخِي طَلِّقْهَا يَتَنَاوَلَ  
الْوَاحِدَ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ وَلَوْ نَوَى الثَّلَاثَ صَحَّتْ  
نِيَّتُهُ وَلَوْ نَوَى الثَّانِيَيْنِ لَا يَصِحُّ إِلَّا إِذَا كَانَتِ الْمُنْكَوَّةُ  
أَمَةً فَإِنَّ نِيَّةَ الثَّانِيَيْنِ فِي حَقِّهَا نِيَّةُ كُلِّ الْجِنْسِ  
وَلَوْ قَالَ لِعَبْدِي تَزَوَّجْ يَقَعُ عَلَى تَزَوُّجِ امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ  
وَلَوْ نَوَى الثَّانِيَيْنِ صَحَّتْ نِيَّتُهُ لِأَنَّ ذَلِكَ كُلَّ الْجِنْسِ  
فِي حَقِّ الْعَبْدِ - وَلَا يَتَأْتِي عَلَى ذَلِكَ فَضْلُ تَكَرُّرِ  
الْعِبَادَاتِ فَإِنَّ ذَلِكَ لَمْ يَثْبُتْ بِالْأَمْرِ بَلْ بِتَكَرُّرِ  
أَسْبَابِهَا الَّتِي يَثْبُتُ بِهَا الْوُجُوبُ وَالْأَمْرُ لَطَلَبِ  
أَدَاءِ مَا وَجَبَ فِي الدَّامَةِ بِسَبَبِ سَابِقٍ لَا لِإِثْبَاتِ  
أَصْلِ الْوُجُوبِ وَهَذَا بِمَنْزِلَةِ قَوْلِ الرَّجُلِ أَدِّ  
ثَمَنَ الْمُبِيعِ وَأَدِّ نَفَقَةَ الزَّوْجَةِ فَإِذَا وَجِبَتِ الْعِبَادَةُ  
بِسَبَبِهَا فَتَوْجِبُهُ الْأَمْرُ لِأَدَاءِ مَا وَجَبَ مِنْهَا عَلَيْهِ - ثُمَّ  
الْأَمْرُ لِمَا كَانَ يَتَنَاوَلُ الْجِنْسَ يَتَنَاوَلُ جِنْسَ مَا  
وَجَبَ عَلَيْهِ وَمِثَالُهُ مَا يُقَالُ أَنَّ الْوَاجِبَ فِي وَقْتِ





پھر مارنے کا امر ایک معلوم تصرف کی جنس (واقع کرنے) کا امر ہے اور اسم جنس کا حکم یہ ہے کہ اطلاق کے وقت کم ترین فرد پہ صادق آتا ہے اور تمام جنس کے مراد ہونے کا بھی احتمال ہوتا ہے۔ اسی لیے ہم کہتے ہیں۔ جب کسی نے قسم اٹھائی کہ وہ پانی نہیں پئے گا تو وہ چھوٹے سے قطرہ کے پینے سے بھی حائث ہو جائے گا اور اگر اس نے تمام دنیا کے پانی مراد لیے تو اس کی نیت درست ٹھہرے گی۔ اور اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ کسی نے اپنی بیوی سے کہا تم خود کو طلاق دے لو۔ اس نے کہا میں طلاق دیتی ہوں۔ تو ایک طلاق واقع ہوگی اور اگر اس (شوہر) نے تین طلاقیں مراد لیں تو اس کی

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: **فَعَلَ الضَّرْبُ** کا، ان میں سے پہلی کلام مختصر ہے اور دوسری لمبی مگر دونوں کا ایک ہی مفہوم ہے۔ تو فعل ضرب ایک ہی بار کر دینے سے **اضْرِبْ** کا تقاضا پورا ہو جاتا ہے۔ یہ دوسری دلیل ہے اس بات کی کہ امر میں تکرار نہیں۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب کسی فعل کا امر کیا جاتا ہے تو مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس فعل کی جنس کا کوئی کام واقع کیا جائے۔ **اضْرِبْ** کا مفہوم یہ ہے کہ ضرب کی جنس کا کام واقعہ میں لایا جائے اور اسم جنس کا قانون یہ ہے کہ جب اُسے کسی قید کے بغیر مطلقاً بولا جائے تو وہ ادنیٰ سے ادنیٰ فرد کے تحقق سے متحقق ہو جاتا ہے اور اگر ساری جنس مراد لی جائے تو بھی جائز ہے۔ اسم جنس کی مثال پانی، مٹی، لوہا، پتھر وغیرہ الفاظ ہیں اور مصادر جیسے کھانا، پینا، مارنا وغیرہ بھی جنس کے حکم میں ہیں۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے قسم اٹھائی کہ وہ پانی نہیں پئے گا تو ایک قطرہ پینے سے بھی قسم ٹوٹ جائے گی کیونکہ جنس پانی تو اس میں بھی ہے۔ اسی طرح جب مطلقاً فعل ضرب کا امر کیا جائے تو وہ بھی ایک بار ضرب سے متحقق ہو جائے گا۔ البتہ اسم جنس میں جب وہ مطلقاً بولا جائے تو یہ احتمال بھی ہوتا ہے کہ تمام جنس مراد ہو، کیونکہ مطلقاً جنس سے فرد مراد ہوتا ہے خواہ وہ فرد حقیقی ہو جیسے ادنیٰ فرد، یا فرد حکمی جیسے تمام جنس کہ وہ بھی اجتماعی حیثیت سے فرد قرار پاتی ہے۔ لہذا پانی نہ پینے کی قسم میں اگر ساری دنیا کا پانی مراد لیا جائے تو بھی درست ہے اور یوں قسم کبھی نہیں ٹوٹے گی۔ کیونکہ ساری دنیا کا پانی پینا ناممکن ہے۔



نیت درست قرار پائے گی۔ اسی طرح اگر اس نے کسی دوسرے شخص سے کہا کہ اسے (اس کی بیوی کو) طلاق دے دو تو یہ ایک طلاق پر صادق آئے گا۔ چیکہ اس نے یہ بات مطلقاً کہی ہے اور اگر اس نے تین طلاقیں مراد لیں تو اس کی نیت درست ہے اور اگر اس نے دو طلاقیں مراد لیں تو اس کی نیت درست نہیں بٹھرائی جائے گی۔ سوا اس کے کہ اس کی بیوی (آزاد عورت کے بجائے) لونڈی ہو کیونکہ لونڈی کے حق میں دو کی نیت بھی تمام جنس (طلاق) کی نیت (کے برابر) ہے اور اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا جاؤ نکاح کر لو۔ تو یہ ایک عورت سے نکاح کرنے پر صادق آئے گا اور اگر دو عورتیں مراد لیں تو اس کی نیت درست رہے گی۔ کیونکہ غلام کے حق میں یہ تمام جنس ہے۔ اس پر عبادات کے معاملہ میں تکرار (کا اعتراض) لازم نہیں آئے گا۔ کیونکہ یہ تکرار امر سے ثابت نہیں ہوا۔ بلکہ ان اسباب سے ہوا ہے جن سے وجوب ثابت ہوتا ہے اور امر اس چیز کی ادائیگی کا مطالبہ کرنے کے لیے ہے جو (لوگوں کے) ذمے سابق سبب کے ذریعے واجب ہوتی ہے۔ یہ نہیں کہ (امر) اصل وجوب

۱۔ لفظ طلاق اسم جنس ہے جب اسے مطلقاً بلا قید ایک یا دو کی صراحت بغیر بولا گیا تو یہ ایک طلاق پر صادق آئے گا کہ یہ اس کا ادنیٰ فرد ہے۔ البتہ ساری جنس یعنی تین طلاقیں بھی مراد ہو سکتی ہیں البتہ اگر متن میں مذکورہ دونوں صورتوں میں دو طلاقیں مراد لی جائیں تو یہ جائز نہیں کیونکہ مطلقاً اسم جنس فرد واحد پر صادق آتا ہے خواہ وہ فرد حقیقی ہو یا حکمی جیسا کہ ابھی بیان ہوا مگر دو طلاقیں، فرد واحد نہیں یہ عدد ہے۔ البتہ لونڈی کے حق میں دو طلاقیں مکمل جنس ہے کیونکہ اس کی طلاق دو طلاقیں ہی سے مغلطہ ہو جاتی ہے۔ اس لیے جس کی بیوی کسی کی لونڈی ہو وہ اگر اپنی بیوی سے کہے کہ تم خود کو طلاق دے دو تو وہ دو طلاقیں دے سکتی ہے اور یہ مغلطہ طلاق ہوگی۔

۲۔ غلام دو سے زائد عورتوں سے بیک وقت نکاح نہیں کر سکتا لہذا اس کے حق میں دو عورتوں کی نیت کل جنس کی نیت ہے جو کہ فرد حکمی کے طور پر جائز ہے۔

کے اثبات کے لیے ہے اور یہ کسی شخص کے اس قول کے مترادف ہے کہ فروخت کردہ چیز کی قیمت ادا کرو اور بیوی کا خرچہ ادا کرو۔ تو جب عبادت اپنے سبب کے ساتھ واجب ہو چکی تو امر اس عبادت کو ادا کرنے کے لیے متوجہ ہوا جو سبب کے ذریعے اس پر واجب ہوئی تھی۔ پھر امر جبکہ جنس (فعل) پر مشتمل ہوتا ہے تو جو کچھ بھی بندے پر واجب ہوا اس کی ساری جنس پر امر مشتمل ہوگا۔ اس کی مثال یوں ہے کہ کہتے ہیں ظہر کے وقت میں نماز ظہر واجب ہے تو (وقت ظہر میں) اس واجب کی ادا کے لیے امر متوجہ ہو گیا۔ پھر جب وقت لوٹ آیا تو واجب بھی لوٹ آیا اور امر بھی اس نئے واجب پر صادق آگیا کیونکہ وہ بندے پر واجب چیز کی تمام جنس پر صادق آتا ہے۔ خواہ وہ روزہ ہو یا نماز۔ تو متکرر عبادت کا تکرار اس طریقے پر ہے۔ اس طریقے پر نہیں کہ امر تکرار چاہتا ہے۔

۱۔ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب آپ کے بقول امر تکرار نہیں چاہتا تو نماز اور روزہ وغیرہ بار بار کیوں واجب ہوتے ہیں حالانکہ امر تو ایک ہی بار ہوا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ امر سے اصل میں عبادات واجب نہیں ہوتیں۔ وہ تو اپنے اسباب سے واجب ہوتی ہیں۔ چنانچہ پانچوں نمازوں کے اوقات اپنی اپنی نماز کا سبب ہیں۔ ان پانچوں میں سے ہر وقت میں اللہ کی خاص رحمتیں نازل ہوتی ہیں اس لیے ہر وقت اپنی نماز کا سبب ہے۔ نمازوں کا اصل وجوب تو اوقات سے آتا ہے اور امر یعنی اقموا الصلوٰۃ طرفی النہاۃ وغیرہ اس واجب کی ادائیگی کا مطالبہ کرنے کے لیے ہے جو سبب کے ذریعے پہلے سے واجب ہو چکا ہے تو امر کی مثال یوں ہو گئی جیسے کہا جلتے کہ بیوی کو خرچہ دیا تم نے جو چیز خریدی ہے اس کی قیمت دو۔ یہ خرچہ تو اپنے سبب یعنی نکاح ہی کا واجب آچکا ہے مگر یہ حکم صرف اس واجب کی ادائیگی کا مطالبہ کرنے کے لیے ہے اور عبادات میں اسباب چونکہ تکرار سے آ رہے ہیں اس لیے عبادت بھی تکرار سے واجب ہو رہی ہے جب بھی فجر کا وقت آئے گا نفس وجوب نماز فجر ثابت ہو جائے گا اور جب نفس وجوب ثابت ہو گا تو اسکی ادائیگی کے لیے امر بھی متوجہ ہوگا۔



فصل - الْمَأْمُورُ بِهِ نَوْعَانِ. مُطْلَقٌ عَنِ الْوَقْتِ  
 وَمُقَيَّدٌ بِهِ وَحُكْمُ الْمُطْلَقِ أَنْ يَكُونَ الْأَدَاءُ وَاجِبًا عَلَى  
 التَّرَاجِي بِشَرْطِ أَنْ لَا يَفُوتَهُ فِي الْعُمُرِ وَعَلَى هَذَا  
 قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ لَوْ نَذَرَ أَنْ يَعْتَكِفَ شَهْرًا  
 لَهُ أَنْ يَعْتَكِفَ أَيَّ شَهْرٍ شَاءَ - وَلَوْ نَذَرَ أَنْ يَصُومَ  
 شَهْرًا لَهُ أَنْ يَصُومَ أَيَّ شَهْرٍ شَاءَ وَفِي الزَّكَاةِ  
 وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ وَالْعَشْرِ الْمَذْهَبُ الْمَعْلُومُ أَنََّّهُ  
 لَا يَصِيرُ بِالتَّأْخِيرِ مُفْرَطًا فَإِنَّهُ لَوْ هَلَكَ  
 النَّصَابُ سَقَطَ الْوَاجِبُ وَالْحَاثِلُ إِذَا ذَهَبَ مَا  
 لَهُ وَصَارَ فَقِيرًا كَفَرَ بِالصَّوْمِ وَعَلَى هَذَا لَا  
 يَجُوزُ قَضَاءُ الصَّلَاةِ فِي الْأَوْقَاتِ الْمَكْرُوهَةِ  
 لِأَنَّهُ لَمَّا وَجِبَ مُطْلَقًا وَجِبَ كَامِلًا فَلَا يَخْرُجُ  
 عَنِ الْعَهْدَةِ بِأَدَاءِ النَّاقِصِ فَيَجُوزُ الْعَصْرُ عِنْدَ  
 الْإِحْمَارِ أَدَاءً وَلَا يَجُوزُ قَضَاءُ وَعَنِ الْكَرْخِيِّ  
 أَنَّ مُوَجِبَ الْأَمْرِ الْمُطْلَقِ الْوُجُوبُ عَلَى الْفَوْرِ -  
 وَالْخِلَافُ مَعَهُ فِي الْوُجُوبِ وَلَا خِلَافَ فِي أَنَّ  
 الْمُسَارَعَةَ إِلَى الْإِيْتِمَارِ مُنْدُوبٌ إِلَيْهَا - وَأَمَّا الْمَوْقُوتُ  
 فَنَوْعَانِ - نَوْعٌ يَكُونُ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْفِعْلِ حَتَّى  
 لَا يَشْتَرِطُ اسْتِيعَابُ كُلِّ الْوَقْتِ بِالْفِعْلِ كَالصَّلَاةِ -  
 وَمِنْ حُكْمِ هَذَا النَّوْعِ أَنَّ وَجُوبَ الْفِعْلِ فِيهِ  
 لَا يُتَانِي وَجُوبَ فِعْلِ آخَرٍ فِيهِ مِنْ جَنْسِهِ حَتَّى

لَوْ نَذَرَ أَنْ يُصَلِّيَ كَذَا وَكَذَا رُكْعَةً فِي وَاقْتِ  
الظُّهْرِ لَزِمَهُ - وَمِنْ حُكْمِهِ أَنْ يُصَلِّيَ كَذَا وَكَذَا  
رُكْعَةً فِي وَاقْتِ الظُّهْرِ لَزِمَهُ - وَمِنْ حُكْمِهِ أَنْ  
وُجُوبَ الصَّلَاةِ فِيهِ لَا يَتَأْتِي فِي صِحَّةِ صَلَواتِهِ  
أُخْرَى فِيهِ حَتَّى لَوْ شَغَلَ جَمِيعَ وَاقْتِ الظُّهْرِ لِغَيْرِ  
الظُّهْرِ يَجُوزُ - وَمِنْ حُكْمِهِ أَنَّه لَا يَتَأَدَّى الْمَأْمُورُ  
بِهِ إِلَّا بِنِيَّةٍ مُعَيَّنَةٍ لِأَنَّ غَيْرَهُ لَمَّا كَانَ مَشْرُوعًا  
فِي الْوَقْتِ لَا يَتَعَيَّنُ هُوَ بِالْفِعْلِ وَإِنْ ضَاقَ الْوَقْتُ  
لِأَنَّ اعْتِبَارَ النِّيَّةِ بِاعْتِبَارِ الْمَزَاجِمِ وَقَدْ بَقِيَتْ  
الْمَزَاجِمَةُ عِنْدَ ضَيْقِ الْوَقْتِ وَالشَّوْءُ الثَّانِي مَا يَكُونُ  
الْوَقْتُ مَعْيَارًا لَهُ وَذَلِكَ مِثْلُ الصَّوْمِ فَإِنَّهُ يَتَقَدَّرُ  
بِالْوَقْتِ وَهُوَ الْيَوْمُ وَمِنْ حُكْمِهِ أَنَّ الشَّرْعَ إِذَا  
عَيَّنَ لَهُ وَقْتًا لَا يَجِبُ غَيْرُهُ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ وَلَا  
يَجُوزُ أَدَاءُ غَيْرِهِ فِيهِ حَتَّى أَنْ الصَّحِيحَ الْمُقِيمَ  
لَوْ أَوْقَعَ إِمْسَاكَهُ فِي رَمَضَانَ عَنْ وَاجِبٍ آخَرَ يَقَعُ  
عَنْ رَمَضَانَ لِأَعْمَانَوِي - وَإِذَا انْشَرَفَ الْمَزَاجِمُ فِي  
الْوَقْتِ سَقَطَ اشْتِرَاطُ التَّعْيِينِ فَإِنَّ ذَلِكَ لِقَطْعِ الْمَزَاجِمَةِ  
وَلَا يَسْقُطُ أَصْلُ النِّيَّةِ لِأَنَّ الْإِمْسَاكَ لَا يَصِيرُ  
صَوْمًا إِلَّا بِالنِّيَّةِ فَإِنَّ الصَّوْمَ شَرْعًا هُوَ الْإِمْسَاكَ  
عَنِ الْأَكْلِ وَالشُّرْبِ وَالْجِمَامِ نَهَارًا مَعَ النِّيَّةِ وَإِنْ  
لَمْ يُعَيَّنِ الشَّرْعُ لَهُ وَقْتًا فَإِنَّهُ لَا يَتَعَيَّنُ الْوَقْتُ



لَهُ بِتَعْيِينِ الْعَبْدِ حَتَّى لَوْ عَيَّنَ الْعَبْدُ أَيَّامًا لِقَضَاءِ  
رَمَضَانَ لَا تَتَعَيَّنُ هِيَ لِلْقَضَاءِ وَيَجُوزُ فِيهَا صَوْمُ الْكَفَّارَةِ  
وَالنَّفْلِ وَيَجُوزُ قَضَاءُ رَمَضَانَ فِيهَا وَغَيْرُهَا - وَمِنْ  
حُكْمِ هَذَا التَّوَعُّعِ أَنَّهُ يُشْتَرَطُ تَعْيِينُ النَّيَّةِ لَوُجُودِ  
الْمُزَاجِمِ -

فصل :- مأمور بہ (جس فعل کے ادا کرنے کا حکم دیا جاتے) کی دو قسمیں ہیں۔  
ایک وقت کی قید سے مطلق (آزاد) اور دوسرا وہ جو وقت کے ساتھ مقید ہو مطلق  
کا حکم یہ ہے کہ (اس کی) ادائیگی تاخیر کے ساتھ واجب ہوتی ہے (تاخیر کی جاسکتی ہے)  
اس شرط پر کہ عمر میں وہ (مأمور بہ بالکل ہی) فوت نہ ہو جائے۔ اسی قاعدہ پر امام  
محمدؒ نے جامع (کبیر) میں فرمایا: اگر کسی شخص نے نذر مانی کہ وہ ایک ماہ اعتکاف  
کرے گا تو جس ماہ میں وہ چاہے اسے اعتکاف کرنے کا اختیار ہے اور اگر  
اس نے نذر مانی کہ وہ ایک ماہ روزے رکھے گا تو وہ جس مہینے میں چاہے  
روزے رکھ سکتا ہے۔ اور زکوٰۃ، صدقہ فطر اور عشر میں (احناف کا) مذہب  
اسے جس کام کا امر کیا جاتے وہ مأمور بہ کہلاتا ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جس کے ساتھ وقت  
کی قید نہ ہو۔ دوسرا جو وقت سے مقید ہو۔ پہلی قسم یعنی مطلق عن الوقت کا حکم یہ ہے کہ اس میں مأمور  
بہ کو فوری ادا کرنا ضروری نہیں بلکہ اس میں تاخیر کی گنجائش ہوتی ہے کہ جب چاہے ادا کر لو۔ بعض احناف  
کے نزدیک اس میں فوری ادائیگی ضروری ہے۔ مگر احناف کے جمہور فقہاء نے اسے پسند نہیں کیا۔  
اس لیے کہ اگر اس کی فوری ادائیگی ضروری ہو تو یہ مطلق عن الوقت نہیں رہتا، مقید بالوقت ہو جاتا ہے  
اور یہ اطلاق سہولت کی خاطر ہے جب فوری ادا کرنا ضروری ہو تو سہولت کہاں رہی؟ اس کی مثال  
نمازوں اور روزوں کی قضاء کے ساتھ دی جاسکتی ہے۔ البتہ یہ شرط ملحوظ ہے کہ اسے زندگی میں  
بہر حال ادا کرنا ہے فوت نہیں ہونے دینا ہے۔

امام محمدؒ نے مطلق عن الوقت میں تراخی (تاخیر) کے لیے دو مثالیں (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

مشہور یہی ہے کہ تاخیر کی وجہ سے آدمی گنہگار نہیں ہوتا چنانچہ اگر (زکوٰۃ واجب ہونے کے بعد) مال نصاب ہلاک ہو جائے تو واجب (زکوٰۃ) ساقط ہو جاتا ہے اور قسم توڑنے والے شخص کا اگر مال جاتا رہے اور وہ فقیر ہو جائے تو وہ روزے کے ذریعے کفارہ ادا کر سکتا ہے۔ اور اسی قاعدہ پر مکروہ اوقات میں نماز قضاء کرنا جائز نہیں، کیونکہ جب قضا مطلقاً (وقت کی پابندی کے بغیر) واجب ہے تو اسے کامل طور پر پیش کرنا واجب ہے۔ اس لیے ناقص طور پر قضا بجالانے سے آدمی فہاری سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتا۔ اس لیے سورج کے سرخ ہو جانے کے وقت عصر کا

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: مسائل شرعیہ میں سے بیان فرماتی ہیں اور اس میں کسی کو اختلاف نہیں چاہیے کہ جب مطلقاً ایک ماہ روزہ رکھنے یا اعتکاف کرنے کی نذر مانی جائے تو زندگی میں جب چاہے کسی ماہ میں نذر پوری کی جاسکتی ہے تو یہ بھی اس امر کی دلیل ہے کہ مطلق عن الوقت میں فوری ادا ضروری نہیں۔ ۱۔ اگر کسی نے سال ختم ہونے پر زکوٰۃ فوراً ادا نہ کی بلکہ تاخیر برتی اور اس دوران سال مال ہلاک ہو گیا تو زکوٰۃ اصلاً ختم ہو گئی اور کچھ مال ہلاک ہوا تو جو ہلاک ہوا اس کی زکوٰۃ ختم ہو گئی باقی ماندہ کی زکوٰۃ واجب ہے خواہ وہ نصاب سے کم ہو یہ احناف کے نزدیک ہے۔ باقی ائمہ کے نزدیک مال ہلاک ہونے سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتی۔ احناف کے نزدیک سال گزرنے کے بعد چونکہ فوراً زکوٰۃ دینا واجب نہیں جب چاہے دے سکتا ہے اس لیے مال کی ہلاکت سے زکوٰۃ گر گئی۔

۲۔ قرآن نے قسم توڑنے کے کفارہ میں فرمایا ہے کہ دس مسکین کو کھانا یا لباس دیا جائے یا غلام آزاد کیا جائے اور اگر اس کی طاقت نہ ہو تو تین روزے رکھے جائیں (سورۃ مائدہ آیت ۸۹) اگر ایک شخص نے کفارہ ادا کرنے میں تاخیر کی اور مال ہلاک ہو گیا تو کچھ گناہ نہیں تین روزے رکھ لے۔ کیونکہ یہ کفارہ مطلق عن الوقت ہے اس میں تراخی جائز ہے۔ اگر یہ جائز نہ ہوتی تو کفارہ کھانا کھلانے وغیرہ سے بدل کر روزہ رکھنے کی صورت میں نہیں آسکتا تھا۔

۳۔ نماز قضا ہو گئی مگر اسے پڑھا نہیں۔ قضا کرنے کی فرصت نہیں ملی۔ اب کسی مکروہ وقت میں (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



بطور ادا پڑھنا جائز ہے اور بطور قضا جائز نہیں اور امام کرخیؒ سے مروی ہے کہ مطلق امر کا تقاضا فوری وجوب ہے اور امام کرخی کے ساتھ یہ اختلاف وجوب میں ہے۔ اس میں اختلاف نہیں کہ امر کا جلد بجا لانا ہی بہتر ہے۔ جبکہ وقت کے ساتھ مقید (مأمور بہ) کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم یہ ہے کہ وقت فعل (مأمور بہ) کے لیے ظرف ہو یا اس طور کہ سارے وقت کو فعل کے ساتھ گھیر لینا کچھ ضروری نہ ہو۔ (یعنی وقت مأمور بہ سے بڑھا ہوا ہو) جیسے نماز ہے۔ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اس میں ایک فعل کا وجوب اسی وقت میں اسی جنس کے دوسرے فعل کے وجوب کے منافی نہیں۔ چنانچہ اگر کسی نے نذر مانی کہ وہ ظہر کے وقت میں اتنی رکعتیں پڑھے گا تو یہ اس پر لازم ہو جائے بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: فرصت ملتی ہے تو اسے اس وقت قضا کرنا جائز نہیں کیونکہ قضا میں تراخی جائز ہے تو کیوں نہ اسے مکروہ کے بجائے صحیح وقت میں پڑھا جائے۔ تراخی اس لیے رکھی گئی ہے تاکہ اسے کامل ادا کیا جائے اس لیے ناقص ادا کرنا جائز نہیں۔

۱۔ سورج غروب ہونے والا ہو اور اس رنگ سُرخ ہو چکا ہو تو آج کی عصر نماز پڑھ لینی چاہیے مگر پہلے کی قضا شدہ عصر نہیں پڑھنی چاہیے کیونکہ قضا کے لیے بہت وقت پڑا ہے۔

۲۔ بلکہ امام اعظمؒ سے بھی امر مطلق میں فوری وجوب کا ایک قول مروی ہے مگر صحیح دہی ہے جو جہور احناف نے اختیار کیا مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اختلاف اس امر میں ہے کہ امر مطلق کا مأمور بہ جلد بجا لانا واجب ہے یا تاخیر جائز ہے البتہ اس میں سب متفق ہیں کہ اسے جلدی ادا کر دینا ہی بہتر ہے۔ چنانچہ حج بھی مطلق عن الوقت ہے مگر حدیث مبارک میں ہے جس نے جان بوجھ کر پانچ سال تک حج توڑ کر کیا۔ وہ اللہ کے ہاں محروم لکھ دیا جاتا ہے۔ ادا کا قال۔

۳۔ نماز مأمور بہ ہے اور اس کا وقت اس کے لیے ظرف جس طرح ظرف (برتن) اپنے مظروف سے بڑھا ہوتا ہے اسی طرح نماز کا وقت بھی نماز سے بڑھا ہوتا ہے مثلاً ظہر کا وقت روزانہ دو تین گھنٹے ہوتا ہے اور نماز ظہر میں پچیس منٹ سے زیادہ وقت نہیں لیتی۔

گی (کیونکہ ظہر کی نماز ظہر کے سارے وقت کو نہیں گھیرتی)۔ اس نوع کا حکم یہ بھی ہے کہ اس وقت میں نماز کا واجب ہونا اس میں کسی دوسری نماز کے بجالانے کے منافی نہیں لہذا اگر کسی نے ظہر کا سارا وقت نماز کے بجائے کسی اور (نماز مثلاً نوافل) میں صرف کر دیا تو یہ جائز ہوگا۔ اور اس کے احکام میں سے یہ بھی ہے کہ مأمور بہ نیتِ مُعینہ کے بغیر ادا نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ وقت میں جب اس کا غیر بھی جائز ہے تو مأمور بہ محض فعل کی وجہ سے متعین نہیں ہو سکتا خواہ (نماز کا) وقت تنگ ہی کیوں نہ ہو گیا ہو، کیونکہ نیت کا وجوب مزاحم کے اعتبار سے ہے اور مزاحمت تو تنگی وقت کے باوجود بھی باقی رہتی ہے اور دوسری قسم یہ ہے کہ وقت مأمور بہ کے لیے معیار ہو (وقت مأمور بہ سے بڑھا ہوا نہ ہو) اس کی مثال روزہ ہے کہ وہ وقت کے ساتھ جو کہ دن ہے۔ برابر ہے اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ شریعت نے جب روزہ کے لیے ایک وقت معین کر دیا تو اس وقت میں اس کے علاوہ کوئی اور قسم کا روزہ واجب نہیں ہو سکتا اور نہ ہی اس میں کسی اور روزے کا ادا کرنا جائز ہے چنانچہ اگر ایک تندرست اور مقیم شخص نے رمضان میں اپنے امساک (کھانے پینے

۱۔ یعنی اگر کسی نے مثلاً ظہر کی نماز کا سارا وقت نوافل میں صرف کر دیا تو وہ نوافل جائز ہو جائیں گے اگرچہ نماز ظہر ترک کرنے کا گناہ ہوگا۔ وجہ یہی ہے کہ چونکہ نماز کے وقت کی ہر جزء میں دوسری نماز مثل نوافل کا جواز ثابت ہے بایں وجہ اس وقت ظرف ہے۔ لہذا ہر جزء میں ادا ہونے والے نوافل جائز ٹھہرے۔ ۲۔ جب نماز کا وقت ظرف ہے اور مأمور بہ کا غیر بھی اس میں جائز ہے تو مأمور بہ نماز کی نیت ضروری فجر میں معلوم ہونا چاہیے کہ فجر پڑھی جا رہی ہے اور ظہر میں نماز کی نیت میں ہو کہ وہ ظہر پڑھ رہا ہے۔ کیونکہ دیگر قسم کی نمازوں کا اس وقت میں جواز بھی ثابت ہے تو یہ مزاحمت نیت سے دور ہو سکتی ہے۔ خواہ وقت صرف اتنا رہ گیا ہو کہ صرف مأمور بہ نماز ہی کی گنجائش ہو۔ کیونکہ نماز کے وقت کی ہر جزء میں دوسری نماز جائز ہے اور مزاحمت بقرار ہے جیسا کہ پیچھے بھی گزرا۔



سے رُکے رہنے) کو کسی اور واجب (روزے) کے لیے قرار دیا تو وہ رمضان ہی کا روزہ واقع ہو گا نہ کہ وہ جو اس نے نیت کی ۱۔ اور جب وقت میں مزاحمت کھنے والا واجب اُٹھ گیا تو تعیین نیت کا شرط ہونا بھی ساقط ہو گیا۔ کیونکہ یہ شرط مزاحمت ختم کرنے ہی کیلئے ہوتی ہے اور اصل نیت ساقط نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اس کا نیت کے بغیر روزہ نہیں بن سکتا۔ کیونکہ شرعاً روزہ کھانے پینے اور جماع سے دن میں اس کا (خود کو روک لینے کا نام ہے اور اگر شرع نے روزے کے لیے وقت مقرر نہ کیا ہو تو آدمی کے معین کرنے سے کوئی وقت متعین نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ اگر کسی بندہ خدا نے رمضان کی

۱۔ مثلاً کسی نے رمضان میں گذشتہ قضا روزوں کی ادائیگی کی نیت کر لی یا کفار کے روزے اپنے خیال میں رکھنے شروع کر دیئے تو یہ جائز نہیں اس کی نیت لغو ہو جاتے گی اور رمضان ہی کا روزہ ادا ہو گا۔ کیونکہ رمضان کا وقت اللہ نے فرضی روزوں کے لیے مختص کر دیا ہے اور روزے کے وقت میں نماز کی طرح دوسرے واجب کی ادائیگی کی گنجائش نہیں اور یہ صحیح اور مقیم کی قید اس لیے ہے کہ مسافر یا بیمار شخص اپنے سفر اور بیماری کے دوران گذشتہ قضا روزوں کی نیت سے روزے رکھ لے تو یہ جائز ہے۔ اس کے دلائل مطولات میں مذکور ہیں۔

۲۔ چونکہ رمضان میں کسی اور واجب روزہ کا رکھنا جائز ہی نہیں تو مزاحمت ختم ہو گئی جیسے کہ نماز کے وقت میں تھی۔ لہذا روزہ رمضان میں مطلق روزے کی نیت کافی ہوتی ہے یہ کہنا یا سوچنا ضروری نہیں کہ رمضان ہی کا روزہ رکھا جا رہا ہے۔ البتہ یہ سوال نہ کیا جائے کہ جب ایسی بات ہے تو پھر رمضان میں مطلق روزے کی نیت کیوں ضروری ہے تمہارے نزدیک؟ اس لیے کہ روزہ نام ہے صبح سے شام تک کھانے پینے اور بیوی سے صحبت کو ترک کرنے کا اور یہ ترک بطور عادت بھی ہو سکتا ہے۔ مثلاً ایک شخص کا صبح سے شام تک کھانے پینے اور جماع کرنے کو جی ہی نہیں چاہا تو اس نے کچھ نہ کھایا یا اور صحبت تو کیا کرتا، تو یہ اس کی عادت ہے۔ جبکہ روزہ عبادت ہے وہ طبیعت کا تقاضا ہے اور یہ شریعت کا تقاضا ہے تو عادت اور عبادت یا طبیعت اور شریعت میں فرق لازم ہے اور وہ نیت ہی سے ہو سکتا ہے۔

قضا کے لیے کچھ دن متعین کر لیے تو وہ دن (عند الشرع) متعین نہیں ٹھہریں گے اور ان میں کفارے اور نفل کا روزہ بھی جائز ہوگا اور رمضان کی قضا بھی جائز ہوگی اور دیگر روزے بھی جائز ہوں گے اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ نیت کا تعین شرط ہے۔ کیونکہ مزاحم موجود ہے۔

ثُمَّ إِنَّ لِلْعَبْدِ أَنْ يُوجِبَ شَيْئًا عَلَى نَفْسِهِ مُوقَّتًا  
أَوْ غَيْرَ مُوقَّتٍ وَلَيْسَ لَهُ تَغْيِيرُ حُكْمِ الشَّرْعِ - مِثَالُهُ  
إِذَا نَذَرَ أَنْ يَصُومَ يَوْمًا بَعِيْنَهُ لَزِمَهُ ذَلِكَ وَلَوْ صَامَهُ  
عَنْ قَضَاءِ رَمَضَانَ أَوْ كَفَّارَةً يَمِيْنِهِ جَا زِلَاتِ  
الشَّرْعِ جَعَلَ الْقَضَاءُ مُطْلَقًا فَلَا يَتِمُّ كُنُّ الْعَبْدِ مِنْ  
تَغْيِيرِهِ بِالتَّقْيِيدِ بِغَيْرِ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَلَا يَلْزَمُ عَلَى  
هَذَا مَا إِذَا صَامَهُ عَنْ نَفْلِ حَيْثُ يَقَعُ عَنِ الْمُنْذُورِ

۱۔ مقید بالوقت مامور بہ کی دوسری قسم (یعنی وہ جس کا وقت اس کے لیے معیار ہے اور اس کی مثال روزہ ہے کی بذات خود دو قسمیں ایک وہ جس کے لیے شرع نے وقت مقرر کر دیا ہو جیسے روزہ رمضان۔ دوسری وہ جس کے لیے وقت مقرر نہ کیا ہو جیسے قضاء رمضان کہ اس کے لیے کوئی وقت مقرر نہیں ساری زندگی میں قضا شدہ روزے رکھے جاسکتے ہیں اور اگر کوئی شخص اپنی طرف سے لازم ٹھہرا لے کہ میں اگر روزے قضا کروں گا تو صرف فلاں دنوں میں کروں گا تو اس کی یہ تعیین باطل ہے اور ان دنوں میں جو اس نے اپنے خیال میں قضاء رمضان ہی کے لیے لازم قرار دیئے ہیں وہ ہر طرح کا روزہ رکھ سکتا ہے خواہ وہ نفل ہو یا روزہ کفارہ یا روزہ نذر سب جائز ہے۔ چونکہ اس قسم میں شرع نے وقت مقرر نہیں کیا۔ اس لیے جس دن بھی قضاء رمضان کا روزہ رکھے گا تو چونکہ اس دن دوسرے روزوں کا جواز مزاحمت کرتا ہے اس لیے اسے نیت کرنا پڑے گی کہ وہ رمضان کی قضا کر رہا ہے اگر نفل یا مطلق روزہ کی نیت روزہ رکھا تو وہ قضاء رمضان نہ بن سکے گا۔



لَا عَمَّا نَوَىٰ لِأَنَّ النَّفْلَ حَقُّ الْعَبْدِ إِذْ هُوَ يَسْتَبِدُّ مِنْ  
تَرْكِهِ وَتَحْقِيقُهُ فَبَارِئٌ أَنْ يُؤْتَرَ فِعْلُهُ فِيمَا هُوَ حَقُّهُ  
لَا فِيمَا هُوَ حَقُّ الشَّرْعِ وَعَلَىٰ إِعْتِبَارِ هَذَا الْمَعْنَى قَالَ  
مَسْأَلُنَا إِذَا اشْرَطَ فِي الْخُلْعِ أَنْ لَا نَفَقَةَ لَهَا وَلَا  
سُكْنَى سَقَطَتِ النَّفَقَةُ دُونَ السُّكْنَى حَتَّى لَا  
يَتِمَّكَنَ الزَّوْجُ مِنْ إِخْرَاجِهَا عَنْ بَيْتِ الْعِدَّةِ لِأَنَّ  
السُّكْنَى فِي بَيْتِ الْعِدَّةِ حَقُّ الشَّرْعِ فَلَا يَتِمَّكَنُ  
الْعَبْدُ مِنْ اسْقَاطِهِ بِخِلَافِ النَّفَقَةِ -

**فصل : الأمر بالشيء يدل على حسن المأمور**  
بِهِ إِذَا كَانَ الْأَمْرُ حَكِيمًا لِأَنَّ الْأَمْرَ لِبَيَانِ أَتِ  
الْمَأْمُورُ بِهِ مِمَّا يَنْبَغِي أَنْ يُوجَدَ فَاقْتَضَى ذَلِكَ  
حُسْنَهُ - ثُمَّ الْمَأْمُورُ بِهِ فِي حَقِّ الْحُسْنِ نَوَعَانِ  
حَسَنٌ بِنَفْسِهِ وَحَسَنٌ لِغَيْرِهِ فَالْحَسَنُ بِنَفْسِهِ مِثْلُ  
الْإِيمَانِ بِاللَّهِ تَعَالَى وَشُكْرُ الْمُنْعِمِ وَالصَّدَقُ وَالْعَدْلُ  
وَالصَّلَاةُ وَنَحْوَهَا مِنَ الْعِبَادَاتِ الْخَالِصَةِ فَحُكْمُ  
هَذَا النَّوْعِ أَنَّهُ إِذَا وَجَبَ عَلَى الْعَبْدِ آدَاءُ لَا يَسْقُطُ  
إِلَّا بِالْآدَاءِ وَهَذَا فِيمَا لَا يَحْتَمِلُ السُّقُوطُ مِثْلُ الْإِيمَانِ  
بِاللَّهِ تَعَالَى ، وَأَمَّا مَا يَحْتَمِلُ السُّقُوطُ فَهُوَ يَسْقُطُ بِالْآدَاءِ  
أَوْ بِاسْقَاطِ الْأَمْرِ - وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا إِذَا وَجَبَتْ  
الصَّلَاةُ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ سَقَطَ الْوَاجِبُ بِالْآدَاءِ أَوْ  
بِاعْتِرَاضِ الْجُنُونِ وَالْحَيْضِ وَالنِّفَاسِ فِي آخِرِ الْوَقْتِ

بِاعْتِبَارِ أَنَّ الشَّرْعَ اسْقَطَهَا عَنْهُ عِنْدَ هَذِهِ الْعَوَارِضِ  
وَلَا يَسْقُطُ بِضَيِّقِ الْوَقْتِ وَعَدَمِ الْمَاءِ وَاللِّبَاسِ  
وَنَحْوِهِ - النَّوْمُ الشَّانِي مَا يَكُونُ حَسَنًا بِوَاسِطَةِ  
الْغَيْرِ وَذَلِكَ مِثْلُ السَّعْيِ إِلَى الْجُمُعَةِ وَالْوُضُوءِ  
لِلصَّلَاةِ فَإِنَّ السَّعْيَ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ كَوْنِهِ مُفْضِيًا  
إِلَى آدَاءِ الْجُمُعَةِ وَالْوُضُوءِ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ كَوْنِهِ  
مِفْتَاحًا لِلصَّلَاةِ - وَحُكْمُ هَذَا النَّوْمِ أَنَّهُ يَسْقُطُ  
بِسُقُوطِ تِلْكَ الْوَاسِطَةِ حَتَّى أَنَّ السَّعْيَ لَا يَجِبُ عَلَى  
مَنْ لَا جُمُعَةَ عَلَيْهِ وَلَا يَجِبُ الْوُضُوءُ عَلَى مَنْ لَا صَلَاةَ  
عَلَيْهِ وَلَوْ سَعَى إِلَى الْجُمُعَةِ فَحَصَلَ مَكْرَهًا إِلَى مَوْضِعٍ  
آخَرَ قَبْلَ إِقَامَةِ الْجُمُعَةِ يَجِبُ عَلَيْهِ السَّعْيُ ثَانِيًا  
وَلَوْ كَانَ مُعْتَكِفًا فِي الْجَامِعِ يَكُونُ السَّعْيُ سَاقِطًا  
عَنْهُ وَكَذَلِكَ لَوْ تَوَضَّأَ فَأَخَذَتْ قَبْلَ آدَاءِ الصَّلَاةِ  
يَجِبُ عَلَيْهِ تَجْدِيدُ الْوُضُوءِ - وَالْقَرِيبُ مِنْ هَذَا  
النَّوْمُ الْحُدُودُ وَالْقِصَاصُ وَالْجِهَادُ فَإِنَّ الْحُدَّ حَسَنٌ  
بِوَاسِطَةِ الرَّجْعِ عَنِ الْجَنَائِيَةِ وَالْجِهَادُ حَسَنٌ  
بِوَاسِطَةِ دَفْعِ شَرِّ الْكُفْرَةِ وَإِعْلَاءِ كَلِمَةِ الْحَقِّ  
وَلَوْ فَرَضْنَا عَدَمَ الْوَاسِطَةِ لَا يَبْقَى ذَلِكَ مَأْمُورًا  
بِهِ فَإِنَّهُ لَوْلَا الْجَنَائِيَةُ لَا يَجِبُ الْحُدُّ وَلَوْلَا الْكُفْرُ  
الْمُفْضِي إِلَى الْحَرَابِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْجِهَادُ.

پھر بندے کو اختیار حاصل ہے کہ وہ اپنے اوپر کوئی چیز (عبادت) لازم



کرے خواہ وقت کے ساتھ مقید کر کے یا بغیر مقید کیے اور اسے شرعی حکم میں تغیر کرنے کا اختیار نہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے کسی معین دن میں روزہ رکھنے کی نذر مان لی تو یہ روزہ اس پر لازم ہو گیا اور اگر اس دن اس نے قضاء رمضان یا کفارۃ قسم کا روزہ رکھا تو بھی جائز ہے۔ کیونکہ شرع نے قضاء کو مطلق رکھا ہے تو بندے میں یہ قدرت نہیں کہ اس دن کے علاوہ کی قید لگا کر اس میں تغیر کر سکے۔ اور اس پر یہ اعتراض لازم نہیں آئے گا کہ اگر اس نے اس (معین دن) میں نفلی روزہ رکھا تو وہ مندور (نذر والا) روزہ قرار پاتے گا نہ کہ وہ جو اس نے نیت کی۔ کیونکہ نفل بندے کا حق ہے۔ وہ اپنی ذات میں با اختیار ہے کہ اسے ترک کرے یا رکھے تو یہ جائز ہے کہ جس امر میں اس کا حق ہے اس میں اس کا فعل اثر انداز لے۔ بندے کو یہ اختیار ہے کہ خود پر کوئی عبادت لازم کر لے اور کہے کہ میں نذر مانتا ہوں کہ رضاء الہی کے لیے اتنے روزے رکھوں گا یا اتنے پیسے صدقہ کروں گا اس میں وہ وقت کی قید بھی لگا سکتا ہے کہ فلاں دن روزہ رکھوں گا یا فلاں وقت اتنی رکعات پڑھوں گا اور یہ نذر ماننے سے اس پر وہ روزہ یا وہ عبادت لازم ہو جاتی ہے۔ مگر بندے کو یہ اختیار نہیں کہ شرعی احکام میں تبدیلی کر سکے چنانچہ اگر اس نے یہ نذر مانی تھی کہ وہ فلاں مقررہ تاریخ پر روزہ رکھے گا تو یہ نذر اس پر لازم تو آگئی مگر اس دن وہ گزشتہ رمضان کا فوت شدہ روزہ بھی بطور قضا رکھ سکتا ہے اور کفارۃ قسم کا روزہ بھی رکھ سکتا ہے۔ کیونکہ قضاء رمضان اور کفارۃ قسم کو شریعت نے مطلق رکھا ہے کہ جب چاہو روزہ رکھ لو۔ سو عید کے ایام کے، کہ یہ دن خود شریعت ہی نے روزے سے مستثنیٰ کیے ہیں۔ اب اگر مقررہ تاریخ پر روزے کی نذر ماننے سے اس دن قضاء و کفارہ جائز نہ رکھا جائے تو شریعت کا مطلق حکم مقید ہو گیا اور بندہ خدا کے مطلق کو مقید نہیں کر سکتا۔ لہذا اس مقررہ تاریخ میں نذر کا روزہ چھوڑ کر اگر قضا کا روزہ رکھا تو بھی جائز ہے اور نذر بعد میں پوری کرنا پڑے گی۔

ہو نہ کہ اس امر میں جو شرع کا حق ہے۔ اس معنی کا اعتبار کرتے ہوئے ہمارے فقہاء کہتے ہیں جب (میاں بیوی) دونوں نے خلع میں یہ شرط ٹھہرائی کہ بیوی کو خرچہ اور رہائش (عدت کے دوران) نہیں ملے گی تو خرچہ معاف ہو جائے گا رہائش نہیں چنانچہ شوہر کو یہ اختیار نہ ہو گا کہ عدت والے گھر سے بیوی کو نکال سکے۔ کیونکہ عدت والے گھر میں رہائش شرع کا حق ہے تو بندہ اسے ماقط کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ جبکہ خرچہ کا معاملہ مختلف ہے۔

۱۔ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے وہ یہ کہ مقررہ تاریخ پر روزہ کی نذر ماننے کے بعد اگر اس دن نفلی روزہ رکھا جائے تو آپ اسے جائز قرار نہیں دیتے اور اس کی نیت کو لغو قرار دے کر اُسے روزہ مندور (نذر والا روزہ) ہی تصور کرتے ہیں۔ حالانکہ شریعت نے نفل کو بھی مطلق رکھا ہے کہ جب چاہو نفلی روزہ رکھ لو۔ مگر آپ اس مطلق کو اس مقررہ تاریخ کے علاوہ کی قید سے مقید کر رہے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نفلی روزہ کو قضا و کفارہ پر قیاس کرنا غلط ہے۔ نفل بندے کا حق ہے۔ کرے تو اس کی مرضی نہ کرے تو اس کی مرضی۔ جبکہ قضا و کفارہ شرع کا حق ہے وہ شرع نے لازم کیا ہے بندے کو وہ حق پورا کرنا ہی پڑتا ہے۔ اس لیے مقررہ تاریخ میں روزہ کی نذر ماننے سے بندہ اپنے حق میں (یعنی نفل میں) تو تغیر کر سکتا ہے۔ مگر شرع کے حق میں تغیر نہیں کر سکتا۔

۲۔ میاں بیوی نے باہم خلع کر کے نکاح ختم کر لیا اور یہ شرط ٹھہرائی کہ شوہر اتنی رقم ادا کرے گا اور عورت ایام عدت کا خرچہ اور رہائش طلب نہیں کرے گی تو خرچہ معاف ہو جائے گا۔ رہائش معاف نہ ہوگی۔ یعنی عورت پر لازم ہو گا کہ وہ شوہر ہی کے گھر میں عدت گزارے اور مرد اس کی رہائش کا بند و بست حسب سابق کرے۔ کیونکہ یہ شرع کا حق ہے جو اس نے بندے پر لازم کیا ہے۔ چنانچہ قرآن کریم میں ہے۔ وَلَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِغَاثَةٍ مُبَيَّنَّةٍ۔ اور (عدت کے دوران) تم انھیں (عورتوں کو) ان کے گھروں سے نہ نکالو اور نہ وہ خود نکلیں سوا اس کے کہ وہ واضح بدکاری کا ارتکاب کریں (سورۃ

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



**فصل:** کسی چیز (کے کرنے) کا امر یہ دلالت کرتا ہے کہ یہ مامور بہ چیز اچھا عمل ہے۔ جبکہ امر کرنے والا دانا ہو۔ کیونکہ امر اس چیز کا بیان ہے کہ مامور بہ کو پایا جانا چاہیے تو یہی چیز اس کا اچھا عمل ہونا چاہ رہی ہے۔ پھر اچھائی کے بارے میں مامور بہ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو از خود اچھا ہو۔ دوسرا وہ جو دوسری چیز کے سبب سے اچھا ہو تو از خود اچھا ہونے کی مثال یہ ہے کہ جیسے اللہ پر ایمان، محسن کا شکریہ ادا کرنا، سچائی انصاف۔ نماز اور دیگر ایسی ہی خالص عبادات۔ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ جب یہ مامور بہ بندے پر واجب آجائے تو ادا کیے بغیر یہ ساقط نہیں ہوتا۔ یہ حکم اس مامور بہ میں ہے جو سقوط کا احتمال نہ رکھتا ہو۔ جیسے اللہ پر ایمان۔ مگر جو سقوط کا احتمال رکھتا ہے وہ ادا سے بھی ساقط ہو جاتا ہے اور امر کرنے والے کے ساقط کر دینے سے بھی ہے۔

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: طلاق آیت ۱) اس آیت میں جہاں مرد کو حکم ہے کہ وہ عدت کے ایام میں عورت کو گھر سے نہ نکلے وہاں عورت کو حکم ہے کہ وہ وہاں سے نہ نکلے۔ لہذا شرع کا حق بندہ ختم نہیں کر سکتا جبکہ نفقہ کے لیے دوران عدت ایسا کوئی حکم شرعی موجود نہیں تو اسے بندہ ختم کر سکتا ہے۔ لہذا اللہ تعالیٰ حکیم مطلق ہے اِنَّہٗ حَکِیْمٌ عَلِیْمٌ۔ تو ضروری ہے کہ اس کے اوار حسن خوبی پر مبنی ہوں۔ اس لیے ہر شرعی مامور بہ چیز میں حسن یعنی بہتری اور اچھائی ہے۔ کیونکہ امر کا مطلب ہی یہ ہے کہ یہ کام ہونا چاہیے تو معلوم ہوا اس میں کوئی خوبی ہے۔ جب ہی کو اس کے کرنے کا حکم ہو رہا ہے اور خود اللہ کا ارشاد ہے۔ لَا یَاْمُرُ بِالْفَحْشَآءِ ۝ (اللہ تعالیٰ بے حیائی کا حکم نہیں دیتا۔ سورۃ اعراف آیت ۲۸)

۲ جب یہ طے پا گیا کہ مامور بہ میں بہر حال حسن ہے تو آگے مامور بہ کی دو اقسام ہیں۔ ایک حسن لعینہ۔ دوسری حسن لغیرہ۔ حسن لعینہ وہ ہے جس کی ذات ہی میں حسن ہے۔ پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو کسی بھی صورت میں ذمے سے ساقط نہیں ہو سکتی۔ جیسے اللہ پر ایمان۔ کہ اگر کوئی تلوار کے زور سے جبراً کسی سے کلمہ کفر کہلوائے تو بھی دل میں ایمان رکھنا ضروری ہے۔ وقلوبہ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اسی قاعدہ پر ہم کہتے ہیں جب اول وقت میں نماز واجب ہو جاتی تو یہ ذمہ داری نماز ادا کرنے سے بھی ساقط ہو جاتی ہے اور جنون - حیض اور نفاس کے آخری وقت میں عارض ہو جانے سے بھی۔ اس لیے کہ شرع نے ان عوارض میں نماز ساقط کر دی ہے تاہم وقت کی تنگی اور پانی اور لباس کے نہ ہونے اور ایسے ہی دیگر امور سے نماز ساقط نہیں ہو سکتی۔ دوسری قسم یہ ہے کہ مامور بہ کسی اور کے واسطے سے بہتر ہو۔ اس کی مثال یوں ہے جیسے جمعہ کے لیے سعی اور نماز کے لیے وضوء، کیونکہ سعی (جمعہ کے لیے جلد پہنچنا) اس اعتبار سے بہتر ہے کہ یہ (سعی) جمعہ تک پہنچا دیتی ہے اور وضوء نماز کی چابی ہونے کے اعتبار سے بہتر ہے اس نوع کا حکم یہ ہے کہ واسطے کے ساقط ہونے سے یہ (مامور بہ) ساقط ہو جاتا ہے۔ چنانچہ جس پر جمعہ فرض نہیں اس پر سعی بھی لازم نہیں اور جس پر نماز فرض نہیں اس پر وضوء بھی ضروری نہیں۔ اگر ایک شخص نے جمعہ کے لیے سعی کی اور نماز جمعہ سے پہلے (راتے میں سے) جبراً اٹھا کر کہیں اور لیجا یا گیا تو اس پر دوبارہ سعی واجب ہو جائے گی۔ اگر کوئی جامع مسجد میں اعتکاف کیے ہوئے ہو تو اس سے سعی ساقط ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر کسی نے وضوء کیا اور نماز ادا

---

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: قطعتن بالایمان۔ ایمان باللہ میں ایمان بالرسول والقیامۃ وغیرہا بھی شامل ہے۔ دوسری وہ جو ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہے۔ جیسے نماز کہ یہ حیض نفاس اور جنون کے عوارض سے معاف ہو جاتی ہے۔

۱۔ نماز کا وقت جیسے ہی داخل ہو نماز واجب ہو جاتی ہے۔ مگر وقت ختم ہونے سے قبل حیض، نفاس یا جنون عارض آجائے تو معاف ہو جاتی ہے۔ البتہ جنون کے لیے یہ شرط ہے کہ پانچ نمازوں کے وقت سے بڑھ جائے۔ تاہم تنگی وقت یا پانی و لباس کے نہ ہونے سے نماز فوت ہو گئی تو وہ معاف ہوگی اس کی قضا لازم ہے معلوم ہوا بعض عوارض میں نماز معاف ہے بعض میں نہیں تو نماز حسن لعینہ ہے کیونکہ وہ اول و آخر اللہ کے حضور اظہارِ عجز و انکسار ہے۔ البتہ خود اللہ اسے بعض اوقات معاف فرما دیتا ہے۔



کرنے سے قبل وضوء ٹوٹ گیا تو اس پر دوبارہ وضوء لازم ہے اور اگر نماز واجب ہوئے  
کے وقت آدمی (پہلے سے) با وضوء ہو تو دوبارہ وضوء کرنا اس پر ضروری نہیں۔ اسی  
قسم کے قریب حدود و قصاص اور جہاد کا معاملہ ہے۔ کیونکہ حد (شرعی سزا) جرائم پر سختی  
کرنے کے واسطے بہتر ہے اور جہاد کافروں کی شر دور کرنے اور کلمہ حق بلند کرنے  
کے واسطے بہتر ہے۔ اگر درمیان سے یہ واسطہ معدوم شمار کیا جائے تو یہ چیز  
مأمور بہ ہی نہیں رہتی۔ کیونکہ اگر جرم نہ ہو تو سزا واجب نہ ہو اور جنگ کی نوبت تک پہنچنے  
والا کفر نہ ہو تو کسی پر جہاد لازم نہ آئے۔

۱۔ حسن لغیرہ وہ ہے جس کی ذات میں خوبی نہ ہو کسی چیز کی وجہ سے اس میں خوبی آئے۔ جیسے مجھے  
کہ یہ مأمور بہ ہے۔ فاسْعُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ۔ اس میں از خود کوئی خوبی نہیں  
یہ محض چلنا یا دوڑنا ہے مگر جمعہ کے واسطے اس میں حسن ہے۔ اسی طرح وضوء از خود کوئی خوبی نہیں رکھتا۔  
یہ اعضاء کو محض ٹھنڈا کرنا اور ضیاع آب ہے۔ مگر نماز کی وجہ سے اس میں حُسن ہے کہ یہ نماز کی چابی ہے۔  
حسن لغیرہ کا حکم یہ ہے کہ جس غیر کی وجہ سے اس میں حسن آیا ہے۔ اگر وہ ساقط ہو جاتے تو یہ بھی  
ساقط ہو جاتا ہے۔ یا یوں کہہ لیں کہ اگر یہ اس غیر تک پہنچانے کا سبب بنے تب یہ مأمور بہ ہے  
گا ورنہ نہیں۔ چنانچہ اگر کسی پر جمعہ فرض ہی نہیں جیسے عورت ہے یا کوئی پہلے ہی سے جامع مسجد  
میں اعتکاف کر رہا ہے تو سعی ختم ہو گئی۔ اسی طرح اگر نماز کسی پر فرض ہی نہیں یا کوئی شخص وقت نماز پر  
پہلے ہی سے با وضوء ہے تو وضوء کی ضرورت نہ رہی۔

۲۔ اصل میں حسن لغیرہ کی بھی دو اقسام ہیں ایک یہ کہ اس کی ادائیگی سے وہ غیر ادا نہیں ہوتا  
جیسے سعی اور وضوء ہے کہ محض سعی سے جمعہ ادا نہیں ہوتا اور محض وضوء سے نماز ادا نہیں ہوتی۔  
دوسری قسم یہ ہے کہ وہ غیر بھی ساتھ ہی ادا ہو جاتا ہے جیسے حدود و قصاص اور جہاد کہ حد قائم  
کرنے ہی سے زجر عن الجنایت اور جہاد کرنے ہی سے اعلاء کلمۃ الحق ہو جاتا ہے۔

فصل - الواجب بِحُكْمِ الْأَمْرِ نَوْعَانِ آدَاءٌ وَقَضَاءٌ.  
 فَالْآدَاءُ عِبَارَةٌ عَنْ تَسْلِيمِ عَيْنِ الْوَاجِبِ إِلَى مُسْتَحِقِّهِ  
 وَالْقَضَاءُ عِبَارَةٌ عَنْ تَسْلِيمِ مِثْلِ الْوَاجِبِ إِلَى مُسْتَحِقِّهِ.  
 ثُمَّ الْآدَاءُ نَوْعَانِ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ، فَالْكَامِلُ مِثْلُ  
 آدَاءِ الصَّلَاةِ فِي وَقْتِهَا بِالْجَمَاعَةِ أَوِ الطَّوَافِ مُتَوَضِّعًا  
 وَتَسْلِيمِ الْبَيْعِ سَلِيمًا كَمَا اقْتَضَى الْعَقْدُ إِلَى  
 الْمُشْتَرَى وَتَسْلِيمِ الْغَاصِبِ الْعَيْنَ الْمَغْضُوبَةَ كَمَا غَضَبَهَا  
 وَحُكْمُ هَذَا النَّوْعِ أَنْ يُحْكَمَ بِالْخُرُوجِ عَنِ الْعَهْدِ إِلَيْهِ  
 وَعَلَى هَذَا أَقْلَتَا الْغَاصِبِ إِذَا بَاعَ الْمَغْضُوبَ مِنَ الْمَالِكِ  
 أَوْ رَهْنَهُ عِنْدَهُ أَوْ هَبَهُ لَهُ وَسَلَّمَهُ إِلَيْهِ يَخْرُجُ عَنِ  
 الْعَهْدَةِ وَيَكُونُ ذَلِكَ آدَاءً لِحَقِّهِ وَيَلْغُو مَا صَرَّحَ  
 بِهِ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهَبَةِ وَلَوْ غَضِبَ طَعَامًا فَطَعَّمَهُ  
 مَالِكَهُ وَهُوَ لَا يَدْرِي أَنَّهُ طَعَّمَهُ أَوْ غَضِبَ ثَوْبًا  
 فَالْبَسَهُ مَالِكَهُ وَهُوَ لَا يَدْرِي أَنَّهُ ثَوْبُهُ يَكُونُ  
 ذَلِكَ آدَاءً لِحَقِّهِ، وَالْمُشْتَرَى فِي الْبَيْعِ الْفَاسِدِ لَوْ أَعَارَ  
 الْمُبِيعَ مِنَ الْبَائِعِ أَوْ رَهْنَهُ عِنْدَهُ أَوْ آجَرَهُ مِنْهُ أَوْ بَاعَهُ  
 مِنْهُ أَوْ هَبَهُ لَهُ وَسَلَّمَهُ يَكُونُ ذَلِكَ آدَاءً لِحَقِّهِ  
 وَيَلْغُو مَا صَرَّحَ بِهِ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهَبَةِ وَنَحْوِهِ وَأَمَّا  
 الْآدَاءُ الْقَاصِرُ فَهُوَ تَسْلِيمُ عَيْنِ الْوَاجِبِ مَعَ النُّقْصَانِ  
 فِي صِفَتِهِ نَحْوُ الصَّلَاةِ بِدُونِ تَعْدِيلِ الْأَرْكَانِ أَوْ  
 الطَّوَافِ مُحْدَثًا وَرَدِّ الْمُبِيعِ مَشْغُولًا بِالدِّينِ وَالْجَنَائَةِ



وَرَدَّ الْمَغْضُوبُ مُبَاحَ الدَّمِّ بِالْقَتْلِ أَوْ مَشْغُولًا بِالذِّينِ  
 أَوِ الْجَنَائِيَةِ بِسَبَبٍ عِنْدَ الْغَاصِبِ وَأَدَاءِ الزُّيُوفِ  
 مَكَانَ الْجَيَادِ إِذَا لَمْ يَعْلَمْ الدَّائِنُ ذَلِكَ - وَحُكْمُ هَذَا  
 النَّوَءِ أَنَّهُ إِنْ أُمُكِّنَ جَبَرُ النُّقْصَانِ بِالْمِثْلِ  
 يَنْجَبِرُ بِهِ وَلَا يَسْقُطُ حُكْمُ النُّقْصَانِ إِلَّا فِي الْإِثْمِ وَعَلَى  
 هَذَا إِذَا تَرَكَ تَعْدِيلَ الْأَرْكَانِ فِي بَابِ الصَّلَاةِ  
 لَا يُمَكِّنُ تَدَارُكُهُ بِالْمِثْلِ إِذَا لَمْ يَمِثْلْ لَهُ عِنْدَ الْعَبْدِ  
 فَيَسْقُطُ وَلَوْ تَرَكَ الصَّلَاةَ فِي أَيَّامِ التَّشْرِيقِ فَقَضَاهَا  
 فِي غَيْرِ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ لَا يُكَبِّرُ لِأَنَّهُ لَيْسَ لَهُ التَّكْبِيرُ  
 بِالْجَهْرِ شَرْعًا وَقُلْنَا فِي تَرْكِ قِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ أَوْ  
 الْقُنُوتِ وَالتَّشْهِيدِ وَتَكْبِيرَاتِ الْعِيدَيْنِ أَنَّهُ يَنْجَبِرُ  
 بِالسَّهْوِ وَلَوْ طَافَ طَوَافَ الْفَرَضِ مُحْدِثًا يَنْجَبِرُ  
 ذَلِكَ بِالدَّمِّ وَهُوَ مِثْلُ لَهُ شَرْعًا - وَعَلَى هَذَا الْوَادِي  
 خَرِيفًا كَانَ جَيِّدًا فَهَلَكَ عِنْدَ الْقَابِضِ لِأَشْيٍ  
 عَلَى الْمَدْيُونِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّهُ لَا مِثْلَ لِصِفَةِ  
 الْجُودَةِ مُتَفَرِّدَةً حَتَّى يُمْكِنَ جَبْرُهَا بِالْمِثْلِ وَلَوْ  
 سَلَّمَ الْعَبْدُ مُبَاحَ الدَّمِّ بِجَنَائِيَةٍ عِنْدَ الْغَاصِبِ أَوْ  
 عَبْدُ الْبَائِعِ بَعْدَ الْبَيْعِ فَإِنْ هَلَكَ عِنْدَ الْمَالِكِ أَوْ  
 الْمُشْتَرَى قَبْلَ الدَّفْعِ لَزِمَهُ الثَّمَنُ وَبَرِيَ الْغَاصِبُ  
 بِاعْتِبَارِ أَصْلِ الْأَدَاءِ وَإِنْ قُتِلَ بِتِلْكَ الْجَنَائِيَةِ اسْتَدَّ  
 الْهَلَاكُ إِلَى أَوَّلِ سَبَبِهِ فَصَارَ كَأَنَّهُ لَمْ يُوجَدْ

## الَادَاءُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ -

۱۔ فصل - امر کے بموجب واجب کی دو قسمیں ہیں۔ اداء اور قضاء تو ادا نام ہے خود واجب (شدہ چیز) کو اس کے مستحق کے سپرد کر دینے کا اور قضا اس واجب کی مثل کو اس کے مستحق کے سپرد کرنے کا نام ہے۔ پھر اداء کی دو قسمیں ہیں۔ کامل اور قاصر۔ تو کامل کی مثال یوں ہے جیسے نماز کا وقت کے مطابق باجماعت ادا کرنا۔ یا با وضوء طواف کرنا یا مبیع (فروخت کردہ چیز) کو سودے کے مطابق مکمل طور پر (بلا نقص) خریدار کے حوالے کرنا اور غاصب کا غضب کردہ چیز کو ویسے ہی کامل طور پر واپس کر دینا جیسے اس نے وہ غضب کی تھی۔ اس نوع کا حکم یہ ہے کہ ایسا کرنے سے آدمی ذمہ داری سے بری ہو جاتا ہے تو اسی قاعدہ پر ہم کہتے ہیں۔ اگر غاصب نے غضب کردہ چیز مالک کے ہاتھ بیچ دی یا اس کے پاس رہیں لکھ دی یا اسے ہبہ کر دی اور اس کے سپرد کر دی تو وہ ذمہ داری سے سبکدوش ہو گیا اور یہ عمل اس کے حق کی ادائیگی قرار پائے گا اور بیع اور ہبہ (جیسے الفاظ) کی جو اس نے تصریح کی تھی لغو ہو جائے گی اور اگر کسی نے طعام غضب کیا اور اس کے مالک (ہی) کو

۲۔ جب شرع کی طرف سے امر وارد ہوا تو دو صورتیں ہیں۔ اگر بعینہ وہی چیز پیش کر دی جائے جو امر کے ذریعے مانگی گئی ہے تو یہ ادائیگہ اور اگر وہ چیز پیش نہ کی جا سکے اور اس کی جگہ اس جیسی اور چیز دی گئی تو یہ قضاء ہے۔ جو نماز وقت میں پڑھی گئی وہ ادا ہے کیونکہ یہی چیز مانگی گئی ہے اور جو وقت کے بعد پڑھی گئی وہ قضا ہے۔ کیونکہ یہ وہ چیز نہیں جس کا امر ہوا تھا بلکہ اس کی مثل ہے۔

۳۔ پھر ادا کی دو قسمیں ہیں کامل اور قاصر کامل وہ ہے جس میں مامور بہ کا اسی صورت میں ادا کیا جس میں واجب ہوا تھا جیسے وقت صحیح میں نماز باجماعت پڑھنا یا جن شرائط پہ سودا ہوا۔ انہی شرائط کے مطابق بلا کم و کاست بیع کو خریدار کے حوالے کر دینا۔ اس میں کوئی نقص اور ضرر ہی نہ ہو جب مامور بہ کو اس طرح ادا کیا جائے تو یقیناً آدمی اپنی ذمہ داری سے فارغ ہو جاتا ہے۔

۴۔ چونکہ مالک کی چیز مالک کو بلا کم و کاست کسی نقص کے بغیر واپس چلی گئی ہے۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



کھلا دیا اور وہ نہیں جانتا کہ یہ اسی کا طعام ہے یا اس نے کپڑا غضب کیا اور اس کے مالک ہی کو پہنایا اور اُسے نہیں معلوم کہ یہ اسی کا کپڑا ہے تو یہ حق ادائیگی قرار پاتی اور مشتری نے بیع فاسد میں اگر فروخت کر دہ چیز بیچنے والے کو عاریتہ (مانگے پر) دیدی، اس کے پاس رہن رکھ دی، اسے اجرت پر دے دی، اس سے بیچ دی یا اسے ہبہ کر دی اور اس کے سپرد کر دی تو اس طرح اس کا حق ادا ہو جائے گا اور بیع اور ہبہ وغیرہ کی جو تصریح کی تھی لغو ہو جائے گی۔ اور اداء قاصر (ناقص) یہ ہے کہ خود واجب (شدہ چیز) کو اس کی صفت میں نقص کے ساتھ ادا کرنا جیسے تعدیل ارکان کے بغیر نماز یا وضوء کے بغیر طواف اور فروخت کر دہ چیز کو قرض اور جنابت میں ملوث ہونے کی صورت میں ادا کرنا اور غضب کر دہ (غلام کو) لوٹانا یا اس حال کہ قتل کی وجہ سے اس کا خون مباح ہو گیا ہو یا وہ غاصب کے ہاں قرض یا کسی جرم میں ملوث

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: اگرچہ بیع یا ہبہ کے الفاظ سے گئی ہے۔ اس لیے یہ الفاظ لغو قرار پائیں گے اور غصب کا ذمہ ادا ہو گیا۔ بیع کی صورت میں یہ لازم ہے کہ غاصب قیمت وصول نہ کی ہو۔ ورنہ وہ رقم واپس کرنا پڑے گی۔

۱۔ اس میں ضروری ہے کہ وہ طعام یا کپڑا اسی حالت میں مالک کو کھلایا یا پہنایا جائے جس حالت میں اُسے غضب کیا گیا تھا، اگرچہ اس میں تبدیلی کر دی مثلاً آٹا تھا تو اسے روٹی کی صورت میں پکا کر کھلایا یا سادہ کپڑا تھا تو اسے سلا کر پہنایا تو پھر غضب کی ضمان دینا ہی پڑے گی اور مشتری کو بیع کی مثل دینا لازم ہو گا۔

۲۔ اگر مامور بہ بذاتِ خود ادا کیا نہ کہ اس کی مثل مگر اس میں کچھ نقص تھا تو یہ اداء قاصر یعنی ناقص ہے جیسے نماز وقت میں پڑھی مگر تعدیل ارکان کے بغیر جلدی سے پڑھی یا بیچنے والے نے مقرر کردہ چیز مشتری کو بعینہ دے دی مگر اس میں نقص تھا مثلاً وہ غلام تھا جو بائع کے ہاں خرید و فروخت کرتا تھا اور اس پر قرضہ چڑھ گیا تھا یا اس نے کوئی جرم کر لیا۔ جس کی وجہ سے اس کی گردن مارنے یا کوئی عضو کاٹنے کا عدالت نے فیصلہ دے دیا۔ (اور مشتری کو یہ چیزیں نہیں بتلائی گئیں) یا غاصب نے جو غلام غضب کیا اس نے غاصب کے ہاں کسی کو قتل کر دیا یا اس پر قرض یا جنابت کا بوجھ آگیا تو ایسا غلام اگر بیچنے والا مشتری کو یا غاصب (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہو، یا کھرے پیسوں کی جگہ ملاوٹ والے ادا کرنا جبکہ قرض خواہ کو اس کا علم نہ ہو۔ اس قسم (اداء ناقص) کا حکم یہ ہے کہ اگر (اسکی) مثل دینے سے نقصان پورا ہو جاتا ہو تو ضرور پورا کیا جائے گا ورنہ نقصان پورا کرنے کا حکم ختم ہو جائے گا۔ البتہ (عند اللہ) گناہ رہے گا۔ اسی قاعدہ پر جب کسی نے نماز میں تعدیل ارکان ترک کر دی تو کسی مثل کے ساتھ اس کا تدارک ممکن نہیں کیونکہ بندے کے پاس اس کی مثل ہے ہی نہیں۔ تو یہ ساقط ہو گئی اور اگر ایام تشریق میں نماز چھوڑی پھر اُسے غیر ایام تشریق میں قضا کیا تو تکبیر (تشریق) نہ کہی جائے۔ کیونکہ شرعاً غیر ایام تشریق میں تکبیریں بلند آواز سے نہیں ہوتیں۔ اور نماز میں سورہ فاتحہ، دعا قنوت، تشہد اور عیدوں کی تکبیریں چھوڑ دینے میں ہم یہی کہتے ہیں کہ یہ نقصان سجدہ سہو سے پورا ہو جاتا ہے اور اگر فرض طواف بے وضو کیا تو یہ نقصان دم دے کر پورا ہو سکتا ہے اور یہ (دم) اس (نقصان) کی شرعاً

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ : اصل مالک کو لٹاتے تو یہ اداء قاصر ہے۔ کیونکہ غلام تو وہی ہے مگر اس میں نقص ہے۔ اگر اصل مالک کے پاس جا کر اس غلام کی گردن یا کوئی عضو کاٹ دیا گیا تو غاصب وہ نقصان پورا کروایا جائے گا۔

۱۔ اگر اسے علم ہو کہ یہ کھوٹے سکتے اس کے کھرے سکتوں کی جگہ اسے دیے جا رہے ہیں۔ پھر بھی وہ قبول کر رہا ہے تو گویا وہ اپنا حق معاف کر رہا ہے اور یہ اداء قاصر نہ رہی اداء کامل ہو گئی۔  
۲۔ اداء قاصر میں مامور بہ میں جو نقصان ہوتا ہے اگر وہ اپنی کسی مثل سے پورا ہو سکتا ہو تو ایسا کرنا ضروری ہے ورنہ شریعت میں وہ نقصان معاف شمار کیا جائے گا اگرچہ عند اللہ اس کا گناہ برقرار ہے گا۔ جیسے تعدیل ارکان چھوڑ دینے سے کوئی مثل وغیرہ لازم نہ آئے گی کیونکہ تعدیل ارکان کی مثل ممکن نہیں اس لیے کہ تعدیل نماز کے دوسرے افعال کی طرح کوئی مستقل فعل نہیں۔ اسی طرح ایام تشریق یعنی ماہ ذوالحجہ کی نوٹ سے تیرہ تاریخ تک کے دوران میں کوئی نماز قضا ہو گئی تو ایام تشریق کے بعد اس کی قضا تکبیرات تشریق پڑھے بغیر ہی چلے گی۔ کیونکہ ایام تشریق کے بعد جہر کے ساتھ نماز کے بعد تکبیریں کہنا منوع ہے۔



مثلاً ہے۔ اسی قاعدہ پر اگر کسی نے کھرے سکوں کی جگہ (قرض میں) ملاوٹ والے سکے ادا کیے پھر وہ قبضہ کرنے والے (قرض خواہ) کے پاس آکر ہلاک ہو گئے (مثلاً چوری ہو گئے) تو مقرض پر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کوئی چیز لازم نہ ہوگی۔ کیونکہ کھرے پن والی صفت کی علیحدہ طور پر کوئی مثل ہی نہیں کہ یہ نقصان مثل دے کر پورا ہو سکے۔ اور اگر کسی نے (یعنی غاصب اور بیچنے والے نے) وہ غلام دیا جو غاصب یا بیچنے والے کے ہاں کسی جنایت (جرم) کے سبب مباح الام ہو (اس کا خون گراناجائز ہو) تو اگر وہ غلام سپرد کئے جانے سے قبل مالک یا خریدار کے پاس از خود ہلاک ہو جائے تو اس (خریدار) کو قیمت پڑ جائے گی اور غاصب (اور بیچنے والا) اصل ادا کی وجہ سے بری الذمہ ہو جائے گا اور اگر وہ (غلام) اس جرم کی وجہ سے قتل کیا گیا تو ہلاکت پہلے سبب کی طرف لوٹے گی تو معاملہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کچھ یوں ہو جائے گا جیسے ادا پاتی ہی نہ گئی تھی۔

۱۔ چونکہ ان صورتوں میں مامور بہ کے نقصان کی مثل شرعاً موجود ہے تو مثل ادا کر کے وہ نقصان پورا کیا جاسکتا ہے۔ سجدۂ سہو کو نماز کے نقصان کی دم دینے کو طواف کے نقصان کی شریعت نے مثل قرار دیا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی قیاس لیے لگاتی ہے کہ صاحبین کے نزدیک ان سکوں میں جتنا کھوٹ تھا۔ اس کے برابر مزید سکے مقرض کو دینے پڑیں گے اور قرض خواہ کے پاس آکر ان سکوں کے ہلاک یعنی چوری وغیرہ ہو جانے کی قیاس لیے ہے کہ اگر وہ ہلاک نہ ہوں تو قرض خواہ وہ سکے مقرض کو لوٹا کر ان کی جگہ کھرے سکے لے سکتا ہے۔ امام صاحب کا قول تقاضائے قیاس ہے اور صاحبین کا قول استحسان۔

۲۔ اس کی تشریح یہ ہے کہ کسی نے ایسا غلام غصب کیا جو جنایت سے پاک تھا پھر غاصب کے ہاں آکر اس نے کسی کو قتل کر دیا اور یوں اس کا خون مباح ہو گیا کہ مقتول کے درماء اسے عدالت کے ذریعے قتل کر وادیں گے یا ایک غلام بیچا گیا جو جنایت سے پاک تھا مگر ابھی خریدار کے سپرد نہیں کیا گیا تھا کہ کسی کو قتل کرنے کے سبب وہ مباح الدم ہو گیا۔ پھر غاصب نے وہ غلام اصل مالک کو یا بیچنے والے نے خریدار (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

❁ وَالْمَغْصُوبَةُ إِذَا دَّتْ حَامِلًا بِفِعْلِ عِنْدِ الْغَاصِبِ  
فَمَاتَتْ بِالْوِلَادَةِ عِنْدَ الْمَالِكِ لَا يَنْبَرَأُ الْغَاصِبُ عَنِ  
الضَّمَانِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ - ثُمَّ الْأَصْلُ فِي هَذَا الْبَابِ  
هُوَ الْأَدَاءُ كَامِلًا كَانَ أَوْ نَاقِصًا وَإِنَّمَا يُصَارُ إِلَى الْقَضَاءِ  
عِنْدَ تَعَذُّرِ الْأَدَاءِ وَلِهَذَا يَتَعَيَّنُ الْمَالُ فِي الْوَدِيعَةِ  
وَالْوَكَالَةِ وَالْغَصْبِ وَلَوْ أَرَادَ الْمُودِعُ وَالْوَكِيلُ وَالْغَاصِبُ  
أَنْ يُنْسِكَ الْعَيْنَ وَيَدْفَعُ مَا يَمَثَلُهُ لَيْسَ لَهُ ذَلِكَ  
وَلَوْ بَاعَ شَيْئًا وَسَلَّمَهُ فَظَهَرَ بِهِ عَيْبٌ كَانَ الْمُشْتَرِي  
بِالْخِيَارِ بَيْنَ الْأَخْذِ وَالشَّرْكِ فِيهِ وَبِاعْتِبَارِ أَنَّ الْأَصْلَ  
هُوَ الْأَدَاءُ يَقُولُ الشَّافِعِيُّ : الْوَاجِبُ عَلَى الْغَاصِبِ رَدُّ  
الْعَيْنِ الْمَغْصُوبَةِ وَإِنْ تَغَيَّرَتْ فِي يَدِ الْغَاصِبِ  
تَغَيَّرَ أَفَاحِشًا - وَيَجِبُ الْإِرْشَاءُ بِسَبَبِ النُّقْصَانِ - وَعَلَى  
هَذَا الْوُغْصَبُ حِنْطَةٌ فَطَحْنَهَا أَوْ سَاجَةً فَبَنَى عَلَيْهَا

کو دے دیا۔ لیکن ابھی اصل مالک یا خریدار نے اسے مقتول کے وراثت کے حوالے نہیں کیا تھا کہ وہ ان خود  
ہلاک ہو گیا تو غاصب یا بیچنے والا شخص بری الذمہ ہو گیا اور خریدار نے بیچنے والے سے وہ غلام جتنی  
قیمت پر لیا تھا وہ اگر ابھی تک نہیں دی تو وہ بیچنے والے کو دینا پڑے گی۔ کیونکہ غاصب اور بیچنے  
والے کی طرف سے ادائیگی ہو چکی تھی اگرچہ ناقص تھی اور اگر اصل مالک نے غاصب سے اور خریدار نے  
بیچنے والے سے وہ غلام حاصل کر کے مقتول کے وراثت کے حوالے کر دیا اور یوں عدالت نے اسے قتل کر دیا تو اب اصل  
مالک غاصب اور خریدار بیچنے والے سے غلام کی قیمت وصول کرے گا کیونکہ اب یہ سمجھا جائے گا کہ غاصب یا  
بیچنے والے نے اس غلام کی ادائیگی ہی نہیں کی اور گویا کہ وہ غاصب یا بیچنے والے ہی کے ہاتھ میں ہلاک ہو گیا تھا،  
کیونکہ اس قتل جنایت کی وجہ سے ہوا ہے اور جنایت غاصب وغیرہ کے ہاں ہوتی تھی اور یہ بہت باریک فرق ہے)



دَارًا أَوْ شَاتًا فَذَبَحَهَا وَشَوَّاهَا أَوْ غَنَبًا فَعَصَرَهَا أَوْ  
حِنْطَةً فَزَرَعَهَا وَبَنَتِ الذَّرْعُ كَانَ ذَلِكَ مِلْكًا  
لِلْمَالِكِ عِنْدَهُ - وَقُلْنَا جَمِيعُهَا لِلْغَاصِبِ وَيَجِبُ عَلَيْهِ  
رَدُّ الْقِيَمَةِ وَلَوْ غَضِبَ فِصَّةً فَضَرَبَهَا دَرَاهِمَ أَوْ تَبْرًا  
فَاتَّخَذَ هَذَا نَابِيزًا أَوْ شَاتًا فَذَبَحَهَا لَا يَنْقُطُ حَقُّ  
الْمَالِكِ فِي ظَاهِرِ الرَّوَايَةِ وَكَذَا لَكَ لَوْ غَضِبَ قُطْنًا  
فَعَزَلَهُ أَوْ عَزْلًا فَانْسَجَهُ لَا يَنْقُطُ حَقُّ الْمَالِكِ فِي  
ظَاهِرِ الرَّوَايَةِ وَيَتَفَرَّعُ مِنْ هَذَا مَسْئَلَةُ الْمُضْمُونَاتِ  
وَلِذَا قَالَ لَوْ ظَهَرَ الْعَبْدُ الْمَغْضُوبُ بَعْدَ مَا أَخَذَ  
الْمَالِكُ ضَمَانَهُ مِنَ الْغَاصِبِ كَانَ الْعَبْدُ مِلْكًا لِلْمَالِكِ  
وَالْوَاجِبُ عَلَى الْمَالِكِ رَدُّ مَا أَخَذَ مِنْ قِيَمَةِ الْعَبْدِ -

اور غصب کردہ لونڈی اگر غاصب کے ہاں کسی (کے) فعل (زنا) سے حاملہ ہو  
جائے پھر مالک کے پاس جا کر بچہ جنتے ہوئے مر جائے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک غاصب  
تاوان سے بری نہیں ہو سکتا۔ پھر اس باب (ادا و قضا) میں اصل چیز ادا ہے خواہ  
وہ کامل ہو یا ناقص اور قضاء کی طرف معاملہ اس وقت لایا جاتا ہے جب ادا مشکل  
ہو۔ اسی لیے امانت، وکالت اور غصب (ان تین معاملات) میں رقم متعین

۱۔ خواہ وہ غاصب کے زنا سے حاملہ ہو یا کسی اور شخص کے زنا سے بہر حال صورت مذکورہ میں  
غاصب کو لونڈی کی قیمت دینا پڑے گی کیونکہ اس کی ہلاکت کا سبب وہ علق ہے جو زنا سے  
پیدا ہوا اور زنا غاصب کے ہاں ہوا معلوم ہوا اگر یہ لونڈی مالک کے ہاں کسی اور وجہ سے مر جائے تو غاصب کا اس سے  
کوئی تعلق نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک ہلاکت کا سبب محض ولادت ہے علق نہیں اس لیے غاصب پرممان نہیں۔  
۲۔ کیونکہ قضاء ادا کے لیے خلیفہ کی طرح ہے اور خلیفہ اسی وقت پکڑا جاتا ہے جب اصل نہ ہو اور  
جب تک اصل ہے خلیفہ کی ضرورت نہیں۔

ہوتی ہے اور اگر امانت سنبھالنے والا شخص اور وکیل اور غاصب یہ چاہے کہ اصل مال اپنے پاس رکھ لے اور اس سے ملتا جلتا مال اس کی جگہ ادا کر دے تو اسے یہ اختیار نہیں ہے۔ اگر کسی نے کچھ بیچا اور مشتری کے سپرد کر دیا پھر اس میں کوئی عیب ظاہر ہو گیا تو مشتری کو اختیار ہے کہ اسے رکھ لے یا بیع ترک کر دے یہ اور اسی اعتبار سے کہ اصل ادا ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں: غاصب پر عین مقصود چیز ہی لوٹانا ضروری ہے خواہ غاصب کے ہاتھ میں وہ چیز بہت زیادہ تبدیل ہو چکی ہو اور غاصب کو اس (تغیر) نقصان کا تاوان واجب ہے۔ اسی قاعدہ پر اگر کسی نے گندم غصب کر کے اسے آٹا بنالیا یا لکڑی کا ایک بڑا ٹکڑا غصب کر کے اس پر گھر بنالیا (اسے چیر کر تعمیر میں لگالیا) یا بکری کو ذبح کر کے بھون لیا یا انگور کا رس نچوڑ لیا یا گندم کو زمین میں بودیا او

لے۔ احناف کے ہاں سکوں میں تعین نہیں ہوتا۔ ایک سکے کی جگہ دوسرا سکہ چل سکتا ہے۔ بشرطیکہ ان کی قیمت و کیفیت ایک جیسی ہو۔ البتہ تین امور میں سکوں کا تعین احناف کے نزدیک لازم ہے: ودیعت (یعنی امانت) وکالت اور غصب۔ چنانچہ کسی نے ایک شخص کے پاس امانت میں کچھ پیسے رکھے یا کسی کو کچھ رقم دی کہ بازار سے کچھ خرید لائے تو امانت دار یا یہ وکیل ان پیسوں کو بدل نہیں سکتے۔ اسی طرح غاصب پر بھی لازم ہے کہ وہی غصب کردہ سکتے یا نوٹ ہی لوٹائے جو اس نے غصب کیے تھے۔ کیونکہ اصل سکتے لوٹانا ادا ہے اور دوسرے سکتے دینا قضاء اور جب تک ادا ممکن ہو قضا جائز نہیں۔ یہاں یہ بات عرض کی جاسکتی ہے کہ اگر امانت دار یا وکیل کو کسی وجہ سے اصل پیسوں کو جو مالک نے اسے دیے ہیں حفاظت مشکل ہو جیسا کہ آج کل کی صورت حال ہے اور وہ انھیں خرچ کرے تو دوسرے پیسے دینے سے سبکدوش ہو جائے گا اور اس پر کچھ تاوان نہ ہوگا۔ کیونکہ تاوان نقصان کا بدلہ ہوتا ہے جب نقصان نہیں تو بدلہ کیسا؟۔

۲۔ کیونکہ مشتری کو ناقص بیع دیا گیا یا یوں کہیں کہ جو کچھ اسے کہا گیا تھا وہ نہ دیا گیا بلکہ اس سے ملتا جلتا اور مال دے دیا گیا تو یہ قضا ٹھہری نہ کراد، اس لیے بیع رد کرنے کا اختیار ہے اور قضا پر قناعت کرتے ہوئے بیع رکھ لینے کا بھی اختیار ہے۔



اس سے کہیتی۔ اگ آتی تو امام شافعی کے نزدیک (اب بھی) وہ اصل مالک ہی کی ملکیت ہے اور ہم کہتے ہیں یہ تمام چیزیں غاصب کی ہو گئیں اور اسے قیمت ادا کرنا پڑے گی اور اگر کسی نے چاندی غصب کر کے اسے درہموں میں بدل لیا یا سونے کی ڈلی تھی تو اسے دنیا میں ڈھال لیا یا بکری تھی تو اسے ذبح کر لیا تو ظاہر روایت میں (فقہ حنفی کے مطابق) مالک کا حق منقطع نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر روٹی غصب کر کے اس کا دھاگہ بنا لیا یا دھاگے سے کچھ چیز بن لی تو ظاہر روایت میں مالک کا حق (اب بھی) منقطع نہیں ہوگا۔ یہیں سے مسئلہ مضمونات کا حکم ثابت ہوتا ہے۔ اسی لیے امام شافعی کہتے

۱۔ امام شافعی استدلال فرماتے ہیں کہ چونکہ ادا اصل ہے اور جب تک اصل پھل ممکن ہو اس کے غیر کی طرف جانا جائز نہیں۔ اس لیے غاصب کو فی چیز غصب کر کے اس میں خواہ کتنا ہی تغیر کر دیا ہو بھی یہی وہ مالک کی ملکیت ہی رہتی ہے اور غاصب پر لازم ہے کہ اسے مالک کے سپرد کرے اور جو نقصان کیا ہے اس کا تاوان بھرے۔ مگر یہ جائز نہیں کہ اس کی جگہ کوئی دوسری چیز یا اس کی قیمت خریدے کہ یہ قضا ہے اور ادا کے ممکن ہوتے ہوئے قضا جائز نہیں۔ مگر ہم کہتے ہیں اگر غاصب کے ہاں نشیء مغضوب میں اتنا تغیر ہو جائے کہ اس کا نام اور اس کے فوائد بدل جائیں تو اس سے مالک کی ملکیت ختم ہو جائے گی۔ کیونکہ اس میں غاصب کی طرف سے پیدا کردہ اضافات داخل ہو گئے ہیں اور اس کی ماہیت بدل گئی ہے اور وہ نئے نام سے نئی چیز بن گئی ہے۔ جیسے بکری کو ذبح کر کے گوشت تیار کر لیا یا انگوٹہ چوڑ کر دس بنا لیا تو اب وہ بکری یا انگوٹہ نہیں بلکہ گوشت اور دس کہلاتا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ غاصب اسے اپنے پاس رکھے اور اس کی قیمت کا تاوان بھرے گویا ادا کا محل فوت ہو گیا اور قضا متعین ہو گئی۔

۲۔ یعنی ان تینوں مسائل میں ہمارے نزدیک گذشتہ مسائل کے بخلاف مالک کا حق منقطع نہیں ہوتا اور غاصب کو اس کا لوٹانا اور نقصان کا تاوان بھرنے ضروری ہے۔ سونے اور چاندی کی مثال میں اس لیے کہ درہم و دینار بنانے سے نام تبدیل نہیں ہوا اور اصل منفعت یعنی اس کا بطور کرنسی (Money) استعمال ہونا بھی ختم نہیں ہوا۔ اور دوسری مثال میں بکری ذبح ہو کر بھی بکری کہلاتی ہے یعنی ذبح شدہ بکری اور تیسری مثال میں اس لیے کہ روٹی کا اصل مقصد ہی دھاگہ بنانا اور کپڑا تیار کرنا ہے اس لیے اصل منفعت قائم ہے۔

۳۔ یعنی ان تمام مسائل کا حکم ثابت ہو جاتا ہے جن میں غاصب تغیر فاحش (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہیں۔ اگر غضب کردہ غلام ظاہر ہو جائے (دستیاب ہو جائے) بعد ازاں کہ اس کے مالک نے غاصب کے تاوان وصول کر لیا تھا تو وہ (اب بھی) مالک ہی کی ملکیت ہے اور مالک پر ضروری ہے کہ اس نے عبد کی جو رقم حاصل کی تھی اسے لوٹا دے۔

وَأَمَّا الْقَضَاءُ فَنُوعَانِ كَامِلٌ مِنْهُ تَسْلِيمٌ مِثْلُ  
الْوَاجِبِ صُورَةً وَمَعْنَى كَمَنْ غَضِبَ قَفِيزَ حِنْطَةٍ  
فَاسْتَهْلَكَهَا ضَمِنَ قَفِيزَ حِنْطَةٍ وَيَكُونُ الْمُؤَدَّى مِثْلًا  
لِلْأَوَّلِ صُورَةً وَمَعْنَى وَكَذَا لِكَ الْحُكْمِ فِي جَمِيعِ الْمِثْلِيَّاتِ  
وَأَمَّا الْقَاصِدُ فَهُوَ مَا لَا يُمَاثِلُ الْوَاجِبَ صُورَةً وَيُمَاثِلُ  
مَعْنَى كَمَنْ غَضِبَ شَاةً فَهَلَكَتْ ضَمِنَ قِيَمَتَهَا  
وَالْقِيَمَةُ مِثْلُ الشَّاةِ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى لَا مِنْ حَيْثُ  
الصُّورَةُ وَالْأَصْلُ فِي الْقَضَاءِ الْكَامِلُ وَعَلَى هَذَا قَالَ  
أَبُو حَنِيفَةَ إِذَا غَضِبَ مِثْلِيًّا فَهَلَكَ فِي يَدِهِ وَانْقَطَعَ  
عَنْ أَيْدِي النَّاسِ ضَمِنَ قِيَمَتَهُ يَوْمَ الْخُصُومَةِ لِأَنَّ  
الْعَجْزَ عَنْ تَسْلِيمِ الْمِثْلِ الْكَامِلِ إِنَّمَا يَظْهَرُ عِنْدَ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ : کردے ہمارے نزدیک اسے قیمت دینا پڑے گی اور امام شافعی کے نزدیک وہی چیز مع نقصان لوٹنا پڑے گی۔

اے کسی نے غلام غضب کیا۔ پھر غاصب غلام بھاگ کر روپوش ہو گیا اور مالک نے اس سے غلام کی قیمت وصول کر لی۔ بعد ازاں غلام مل گیا تو امام شافعی کے نزدیک مالک اپنا غلام لے کر وصول کر دے قیمت لوٹا دے کیونکہ غاصب نے غلام غضب کیا تھا اور ادایہ ہے کہ اسے ہی لوٹایا جاتے تو ادایہ عمل کیا جاتے گا۔ ہم کہتے ہیں قیمت وصول کرنے کے بعد مالک کا حق ختم ہو گیا اور غاصب کا حق قائم ہو گیا۔ گویا قضا پر عمل ہو گیا کہ غلام کی جگہ مالک کو قیمت دے دی گئی اب قضا کے بعد ادا نہیں ہو سکتی۔



الْخُصُومَةِ فَمَا قَبِلَ الْخُصُومَةَ فَلَا، لِتَصَوُّرِ حُصُولِ  
 الْمِثْلِ مِنْ كُلِّ وَجْهِ - فَمَا مَا لَا مِثْلَ لَهُ لَا صُورَةَ  
 وَلَا مَعْنَى لَا يُمَكِّنُ إِيْجَابُ الْقَضَاءِ فِيهِ بِالْمِثْلِ  
 وَلِهَذَا الْمَعْنَى قُلْنَا إِنَّ الْمَنَافِعَ لَا تُضْمَنُ بِالِاتِّلَافِ  
 لِأَنَّ إِيْجَابَ الضَّمَانِ بِالْمِثْلِ مُتَعَدِّرٌ وَإِيْجَابُهُ  
 بِالْعَيْنِ كَذَا لِكَ لَأَنَّ الْعَيْنَ لَا تُمَازِلُ الْمَنَفْعَةَ لَا  
 صُورَتًا وَلَا مَعْنَى كَمَا إِذَا غَضِبَ عَبْدٌ فَاسْتَحْدَمَهُ  
 شَهْرًا أَوْ دَارًا فَسَكَنَ فِيهَا شَهْرًا ثُمَّ رَدَّ الْمَغْضُوبُ  
 إِلَى الْمَالِكِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ ضَمَانُ الْمَنَافِعِ خِلَافًا  
 لِلشَّافِعِيِّ فَبَقِيَ الْإِثْمُ حُكْمًا لَهُ وَانْتَقَلَ جَزَاءُهُ  
 إِلَى دَارِ الْآخِرَةِ وَلِهَذَا الْمَعْنَى قُلْنَا لَا تُضْمَنُ مَنَافِعُ  
 الْبُضْعِ بِالشَّهَادَةِ الْبَاطِلَةِ عَلَى الطَّلَاقِ وَلَا بِقَتْلِ  
 مَكْذُوحَةِ الْغَيْرِ وَلَا بِالْوُطْئِ حَتَّى لَوْ وَطِئَ زَوْجَةَ إِنْسَانٍ  
 لَا يُضْمَنُ لِلزَّوْجِ شَيْئًا إِلَّا إِذَا وَرَدَ الشَّرْعُ بِالْمِثْلِ  
 مَعَ أَنَّهُ لَا يُمَازِلُهُ صُورَتًا وَلَا مَعْنَى فَيَكُونُ مِثْلًا لَهُ  
 شَرْعًا فَيَجِبُ قَضَاءُهُ بِالْمِثْلِ الشَّرْعِيِّ وَنَظِيرُهُ مَا  
 قُلْنَا إِنَّ الْفِدْيَةَ فِي حَقِّ الشَّيْخِ الْفَانِي مِثْلُ الصَّوْمِ  
 وَالْيَدِيَّةِ فِي الْقَتْلِ خَطَأً مِثْلُ النَّفْسِ مَعَ أَنَّهُ لَا  
 مُشَابَهَةَ بَيْنَهُمَا -

جبکہ قضا کی (بھی) دو قسمیں ہیں۔ کمال اور قاصر، کمال یہ ہے کہ واجب (نامور) کی جگہ صورت اور معنی دونوں کے اعتبار سے اس کی مثل کا پیش کرنا۔ جیسے کسی نے گندم

کی بوری غصب کی پھر اسے ہلاک کر دیا۔ (مثلاً کھالیا) تو اسے گندم ہی کی بوری (مالک کو) دینا ہوگی اور یہ دی جانے (گندم کی بوری) پہلی (بوری) کے لیے صورت اور معنی (دونوں) کے اعتبار سے مثل ہے اور تمام مثلیات میں یہی حکم ہے جبکہ قاصر یہ ہے کہ وہ چیز پیش کرنا جو (اصل) واجب صورت میں تو مماثلت نہ رکھتی ہو۔ البتہ معنی میں مماثلت ہو۔ جیسے کسی نے بکری غصب کی۔ پھر وہ ہلاک ہوگئی (مرگئی) تو اسے اس کی قیمت کا تاوان دینا پڑے گا اور قیمت بکری کے لیے معنی کے اعتبار سے مثل بن سکتی ہے۔ صورت کے اعتبار سے نہیں۔ اور قضاء میں اصل تو کامل ہی

۱۔ جس طرح ادا کی دو قسمیں بیان ہوئیں کامل اور قاصر یونہی قضای بھی دو طرح کی ہے۔ کامل اور قاصر جب مامور بہ واجب کی جگہ اس کی مثل پیش کی جاتے اور وہ صورت اور معنی دونوں کے اعتبار سے اصل واجب کی مثل ہو تو یہ قضاء کامل ہے۔ جیسے گندم کی بوری غصب کی گئی تو ادا یہ ہے کہ وہی غصب کردہ بوری واپس کی جائے لیکن اگر وہ نہ رہی ہو تو اس کی جگہ ویسی ہی گندم کی بوری دینا پڑے گی۔ اس طرح یہ قضاء کامل ہوگی۔ کیونکہ اس بوری کی گندم کی صورت بھی غصوبہ گندم سے ملتی ہے اور معنی یعنی قیمت بھی۔ یہی حال قضا نمازوں اور روزوں اور دیگر عبادات کا ہے کہ نماز کی جگہ نماز آئے گی۔ اور روزے کی جگہ روزہ اور یہ قضاء کامل ہے۔

۲۔ مثلیات ان چیزوں کو کہتے ہیں جن کے افراد باہم ایک جیسے ہوں زیادہ فرق نہ ہو۔ اور تین اقسام ہیں۔ کمالات (کسی پیمانے سے پائی جانے والی چیزیں) جیسے گندم چاول وغیرہ ایسی ہی اجناس یوزونات (وزن کی جانی والی اشیاء) جیسے سونا چاندی، لوبہ، لکڑی وغیرہ اشیاء جو تول کر پیچی جاتی ہیں۔ عدویات وہ چیزیں جو گرن کر پیچی جاتی ہیں۔ جیسے روزمرہ کے استعمال کی چیزیں، گھڑیاں، ٹوپیاں، عینک، بجلی کا سامان وغیرہ ان سب میں قضاء کامل ہی واجب ہوگی، کیونکہ ان میں یہ چیزیں دستیاب ہیں تو مثل کامل ہی لازم آئے گی۔

۳۔ قضاء قاصر یہ ہے کہ اصل واجب کی جگہ وہ چیز پیش کی جائے جو صرف معنی یعنی قیمت میں اس کی مثل ہو صورت میں نہیں جیسے جانور ہیں کہ ایک بکری دوسری کی مثل نہیں ہو سکتی ہر جانور کی صفات، صحت، شکل، دوسرے سے مختلف ہے۔ لہذا یہ مثلیات میں سے نہیں ہیں۔ ان میں جانور کی جگہ جانور دینا واجب نہیں جیسا کہ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



ہے۔ اسی قاعدہ پر امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا: جب کسی نے کوئی مثلی چیز غصب کی۔ پھر وہ اس کے ہاتھ میں (اس کے ہاں) ہلاک ہو گئی اور وہ لوگوں کے پاس سے بھی ختم ہو گئی۔ (بازار میں غیر دستیاب ہو گئی) تو اسے (عدالت میں) جھگڑا لیجانے کے دن والی قیمت دینا پڑے گی۔ کیونکہ مثل کامل ادا کرنے سے عجز تو جھگڑے کے روز ہی ظاہر ہوگا۔ اس سے قبل نہیں۔ کیونکہ (اس سے قبل) ہر اعتبار سے مثل (کامل) کا حصول متصور ہے۔ رہیں وہ چیزیں جن کی نہ صورت کے اعتبار سے مثل ہے نہ معنی کے اعتبار سے وہاں مثل کے ساتھ قضا کا واجب کرنا ممکن نہیں (کیونکہ مثل ہی نہیں) اس معنی کے

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: مثلیات میں تھا بلکہ جانور کی جگہ قیمت لازم ہوگی اور قیمت جانور کے لیے صورت میں تو مثل نہیں۔ صرف معنی میں مثل ہے۔ اس لیے یہ قضا قاصر کہلاتی ہے۔ اگر یہاں سوال کیا جائے کہ جانور کو کرایا پر لیا جاتا ہے اور اس سے جو نفع اٹھایا جاتا ہے مثلاً اس پر سفر کیا تو اس کی قیمت ادا کی جاتی ہے اور یہ شرعاً جاتا ہے تو ثابت ہوا منافع کی بھی مثل ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مثل خلاف قیاس ہے اور شرعاً ثابت ہے۔ لہذا اسے اپنے مورد ہی پر بند رکھا جائے گا۔ اس پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔

۱۔ جب تک قضا کامل ممکن ہو قضا قاصر جائز نہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کسی نے مثلیات میں سے کوئی چیز (کوئی مثلین یا پرزہ) غصب کی اور وہ اس کے ہاں ہلاک ہو گئی (ضائع ہو گئی) مالک نے اس سے اپنی چیز کا مطالبہ کیا تو قبل اس سے کہ غاصب اس جیسی چیز خرید کر قضا کامل کے طور پر پیش کرتا، وہ چیز بازار سے ختم ہو گئی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مالک کی طرف سے جس روز مطالبہ کیا جاتے اس روز اس کی جو قیمت پڑے وہ دینا لازم ہوگی۔ خواہ وہ مطالبہ اس چیز کے بازار سے ختم سے ایک سال قبل ہو۔ کیونکہ قیمت ادا کرنا قضا قاصر ہے اور یہ تب جائز ہے جب قضا کامل ممکن نہ ہو اور قضا کامل کا ممکن نہ ہونا اس وقت ہی ظاہر ہوا جس وقت اس سے قضا کامل کا مطالبہ ہوا۔ جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک وہ قیمت دینا پڑے گی جو اس چیز کے بازار سے ختم ہونے وقت تھی۔ کیونکہ اسی دن سے قضا کامل کا ممکن نہ ہونا متحقق ہوا۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غصب کے دن والی قیمت دینا پڑے گی۔ خلاصہ یہ ہے کہ جب تک قضا کامل متصور ہو قضا قاصر جائز نہیں۔

اعتبار سے ہم کہتے ہیں کہ (کسی چیز کے) فوائد ضائع کرنے سے انکی ضمان (تاوان) لازم نہیں آتی۔ کیونکہ (فوائد کی) مثل کے ساتھ ضمان واجب کرنا ناممکن ہے (کہ انکی مثل ہی نہیں) اور کسی ٹھوس چیز کے ساتھ ضمان واجب کرنا بھی اسی طرح (ناممکن) ہے۔ کیونکہ کوئی (ٹھوس) چیز فائدہ کی نہ صورت میں مثل ہے نہ معنی میں۔ جیسے کسی نے غلام غصب کر کے اس سے ایک ماہ خدمت لی یا کوئی گھر غصب کر کے اس میں ایک ماہ رہائش رکھی پھر اس غصب کردہ چیز کو مالک کی طرف لوٹا دیا تو اس پر ان فوائد کے اٹھانے کی کوئی ضمان واجب ہوگی۔ امام شافعی کا مسلک اس کے خلاف ہے تو صرف گناہ کا حکم اس پر باقی رہے گا اور اس کی سزا دار آخرت (قیامت) کو منتقل ہو جائے گی۔ اس معنی کے اعتبار سے ہم کہتے ہیں۔ طلاق پر چھوٹی گواہی اور دوسرا آدمی کی بیوی کے قتل اور اس کے ساتھ وطی کے ذریعے (کسی کی بیوی کی) شمرگاہ کے فوائد (تلف کرنے) کی ضمان واجب ہوگی۔ حتیٰ کہ اگر کسی نے کسی انسان کی بیوی سے (بطور زنا) وطی کی تو اسے شوہر کو کچھ ضمان نہیں دینا پڑے گی۔ سو اس کے کہ جب شرع کوئی مثل

۱۔ کچھ وہ چیزیں ہیں جن کی مثل متصور ہی نہیں نہ صورت کے اعتبار سے نہ قیمت کے اعتبار سے جیسے چیزوں کے منافع اور فوائد ہیں مثلاً کسی نے غلام غصب کر کے ایک ماہ یا کچھ مدت اس سے خدمت لی یا مکان پر قبضہ کر کے اس میں کچھ مدت رہائش رکھی تو غلام اور مکان تو واپس کرنا پڑے گا مگر جو ان سے فوائد حاصل کیے ہیں۔ یعنی خدمت اور رہائش ان کا تاوان دینا واجب نہ ہوگا، کیونکہ کوئی چیز ان فوائد کی مثل نہیں بن سکتی نہ صورت میں، بایں طور کہ غاصب کے غلام سے اتنی ہی مدت خدمت لی جائے کیونکہ جیسے ایک غلام دوسرے غلام جیسا نہیں ہو سکتا۔ یونہی ان کی خدمات بھی ایک دوسرے کی مثل نہیں ہو سکتیں ان میں بڑا تفاوت ہے اور نہ معنی میں بایں طور کہ ان فوائد کے بدلے مال لازم کیا جائے کیونکہ فوائد اور مال بھی باہم متماثل نہیں جیسا کہ ظاہر ہے۔ اس لیے فوائد کا تاوان شرع میں لازم نہ آئے گا۔ البتہ عند اللہ گناہ قائم ہے گا اور اس کی سزا قیامت میں ہوگی۔

۲۔ اس امر کی مثال دیتے ہوئے کہ جن چیزوں کی صورت یا معنی کسی بھی اعتبار سے مثل ممکن نہ ہو۔ ان کی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



لازم کرے حالانکہ وہ اس (اصل واجب) سے نہ صورت میں مماثل ہو نہ معنی میں تو وہ اس کی مثل شرعی قرار پائے گی اور مثل شرعی کے ساتھ اس کی قضا واجب ہوگی۔ اس کی مثال ہمارا یہ کہنا ہے کہ فدیہ شیخ فانی کے حق میں روزے کی مثل ہے اور دیت قبلِ خطا میں انسانی جان کی مثل ہے۔ حالانکہ دونوں کے درمیان کوئی مماثلت نہیں۔

فَصْل (فِي النَّهْيِ) النَّهْيُ نَوْعَانِ نَهْيٌ عَنِ الْأَعْمَالِ  
الْحِسِّيَّةِ كَالزَّيْنِ وَشَرْبِ الْخَمْرِ وَالْكَذِبِ وَالظُّلْمِ  
وَنَهْيٌ عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ كَالنَّهْيِ عَنِ الصَّوْمِ  
فِي يَوْمِ النَّحْرِ وَالصَّلَاةِ فِي الْأَوْقَاتِ الْمَكْرُوهَةِ وَبَيْعِ  
الذَّهَبِ بِالذَّهَبِ رَهْمَيْنِ وَحُكْمُ الشَّوْعِ الْأَوَّلِ أَنْ يَكُونَ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: قضا معاف ہو جاتی ہے مصنف نے فرمایا عورت کی شرگاہ کے منافع ضائع کرنے کی ضمان لازم نہیں مثلاً کسی دو آدمیوں نے جھوٹی گواہی دی کہ فلاں نے اپنی عورت کو طلاق دی ہے قاضی نے ان میں تفریق کر دی۔ بعد میں گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو ان پر ایام تفریق میں شوہر کو عورت کے بدن سے نفع نہ اٹھا سکنے کے بدلہ میں کوئی ضمان لازم نہ ہوگی۔ کیونکہ اس نفع کی کوئی مثل متصور نہیں۔ اسی طرح کسی نے ایک شخص کی بیوی قتل کر دی یا اس سے زنا کیا تو قتل اور زنا کی سزا کے علاوہ شوہر کو عورت کے بدن سے نفع سے محروم کر دینے کا تاوان نہیں بھرنی پڑے گا۔ کیونکہ اس نفع کی مثل متصور نہیں۔

۱۔ مصنف فرماتے ہیں کچھ ایسی چیزیں بھی ہیں جن کی صورت یا معنی کے اعتبار سے مثل عقلاً تو متصور نہیں مگر کچھ بھی شرع نے بطور قضا انکی مثل لازم کی ہے تو ایسی مثل کو مثل صوری یا معنوی کہنے کے بجائے مثل شرعی کہا جاتا ہے۔ جیسے بوڑھا آدمی جو روزہ نہیں رکھ سکتا۔ شرعاً پابند ہے کہ ہر روزے کے عوض مسکین کو کھانا کھلائے یعنی فدیہ دے وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعم مسکین (سورۃ بقرہ آیت ۱۸۳) اور غلطی سے کوئی شخص کسی کو قتل کر دے تو دیت لازم ہے حالانکہ روزے اور فدیہ میں اور انسان اور دیت کے مال میں کوئی مماثلت نہیں۔ نہ صورتاً نہ قیمتاً۔

الْمَنْهِيُّ عَنْهُ هُوَ عَيْنُ مَا وَرَدَ عَلَيْهِ النَّهْيُ فَيَكُونُ عَيْنُهُ  
قَبِيحًا فَلَا يَكُونُ مَشْرُوعًا أَصْلًا وَحُكْمُ النَّوْعِ الثَّانِي  
أَنْ يَكُونَ الْمَنْهِيُّ عَنْهُ غَيْرَ مَا أُضْيِفَ إِلَيْهِ النَّهْيُ  
فَيَكُونُ هُوَ حَسَنًا بِنَفْسِهِ قَبِيحًا لِغَيْرِهِ وَيَكُونُ الْمُبَاشِّرُ  
مُرْتَكِبًا لِلْحَرَامِ لِغَيْرِهِ لَا لِنَفْسِهِ وَعَلَى هَذَا قَالَ أَصْحَابُنَا  
أَلْتَمَى عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ يَقْتَضِي تَقْرِيرَهَا  
وَيُرَادُ بِذَلِكَ أَنَّ التَّصَرُّفَ بَعْدَ النَّهْيِ يَبْقَى مَشْرُوعًا  
كَمَا كَانَ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَبْقَ مَشْرُوعًا كَانَ الْعَبْدُ  
عَاجِزًا عَنِ تَحْصِيلِ الْمَشْرُوعِ وَحِينَئِذٍ كَانَ ذَلِكَ نَهْيًا  
لِلْعَاجِزِ وَذَلِكَ مِنَ الشَّارِعِ مُحَالٌ وَبِهِ فَارَقَ الْأَفْعَالُ  
الْحِسِّيَّةُ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ عَيْنَهَا قَبِيحًا لَا يُؤَدِّي ذَلِكَ  
إِلَى نَهْيِ الْعَاجِزِ لِأَنَّهُ بِهَذَا الْوَصْفِ لَا يَعْجِزُ الْعَبْدُ  
عَنِ الْفِعْلِ الْحِسِيِّ وَيَتَفَرَّغُ مِنْ هَذَا حُكْمُ الْبَيْعِ  
الْفَاسِدِ وَالْإِجَارَةِ الْفَاسِدَةِ وَالتَّذَرُّعِ بِصَوْمِ  
يَوْمِ الذَّحْرِ وَجَمِيعِ صُورِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ مَعَ وَدُودِ  
النَّهْيِ عَنْهَا فَقُلْنَا الْبَيْعُ الْفَاسِدُ يُفِيدُ الْمَلِكَ عِنْدَ  
الْقَبْضِ بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ بَيْعٌ وَيَجِبُ نَقْضُهُ بِاعْتِبَارِ  
كَوْنِهِ حَرَامًا لِغَيْرِهِ وَهَذَا بِخِلَافِ نِكَاحِ الْمُشْرَكَاتِ  
وَمَنْكُوحَةِ الْأَبِ وَمُعْتَدَةِ الْغَيْرِ وَمَنْكُوحَتِهِ وَنِكَاحِ  
الْمَحَارِمِ وَالنِّكَاحِ بِغَيْرِ شَهْوَةٍ لِأَنَّ مُوجِبَ النِّكَاحِ  
حُلُّ التَّصَرُّفِ وَمُوجِبُ النَّهْيِ حُرْمَةُ التَّصَرُّفِ



فَاسْتَحَالَ الْجَنَمُ بَيْنَهُمَا فَيُحْمَلُ النَّهْيُ عَلَى النَّفْيِ فَأَمَّا  
مُوجِبُ الْبَيْعِ ثُبُوتُ الْمِلْكِ وَمُوجِبُ النَّهْيِ حُرْمَةُ  
التَّصَرُّفِ وَقَدْ أَمَكَّنَ الْجَنَمُ بَيْنَهُمَا بَانَ يَثْبُتُ  
الْمِلْكُ وَيَحْرُمُ التَّصَرُّفُ أَلَيْسَ أَنَّهُ لَوْ تَحَمَّرَ  
الْعَصِيرُ فِي مِلْكِ الْمُسْلِمِ يَبْقَى مِلْكُهُ فِيهَا وَيَحْرُمُ  
التَّصَرُّفُ.

فصل : (نہی کے متعلق) نہی کی دو قسمیں ہیں۔ افعالِ حسیہ سے نہی، جیسے زنا،

شراب نوشی، جھوٹ اور ظلم اور شرعی تصرفات (افعال) سے نہی جیسے عید والے  
دن روزہ رکھنے، مکروہ اوقات میں نماز پڑھنے اور ایک درم کو دو درہم کے عوض  
فروخت کرنے سے نہی۔ پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ جس چیز پر نہی وارد ہو وہی منہی  
عنه قرار پاتا ہے۔ تو اس کی ذات ہی قبیح ٹھہرتی ہے اس لیے وہ کسی صورت  
میں جائز متصور نہیں ہو سکتا اور دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ منہی عنه اس چیز کے علاوہ  
ہوتا ہے جس کی طرف نہی منسوب ہو تو وہ (منہی عنه) اپنی ذات میں اچھا ہوتا ہے

۱۔ افعالِ حسیہ انہیں کہتے ہیں جن کا مفہوم درودِ شرع سے قبل ہی واقع ہو اور شرع نے ان کے پہلے سے  
متعین مفہوم میں تبدیلی نہ کی ہو جیسے قتل، جھوٹ، زنا وغیرہ، کہ ابتداء ہی سے انسان ان کا مفہوم سمجھتا ہے اور  
ان کا گناہ ہونا جانتا ہے جبکہ افعالِ شرعیہ وہ ہیں جن کا مفہوم پہلے کچھ اور تھا شرع نے آکر اس میں تبدیلی کی اور اس  
کا مخصوص نوعیت پر مشتمل مفہوم متعین کیا جیسے صلوٰۃ، صوم، بیع وغیرہ صلوٰۃ کا لغوی معنی محض دعا ہے۔ شرع  
نے چند مخصوص افعال کا نام صلوٰۃ قرار دیا صوم کا لغوی معنی مطلق رک جانا ہے شرع نے دن میں صبح تا شام کھانے  
پینے اور جماع سے بچنے کا نام صوم قرار دیا۔ بیع مطلقاً مال کے بدلے مال دینے کو کہتے ہیں مگر شرع نے اس  
بات کو مشتری کی اہلیت مبیع کا قابل فروخت ہونا وغیرہ امور کا اس میں اضافہ کر دیا۔ اس لیے انہیں  
افعالِ شرعیہ کہا جاتا ہے۔

اور کسی غیر کی وجہ سے قبیح ٹھہرتا ہے اور اس کا ارتکاب کرنے والا ایسے حرام کام کا مرتکب ٹھہرتا ہے جو کسی غیر چیز کے سبب حرام ہے اپنی ذات میں حرام نہیں۔ اسی قاعدہ پر ہمارے اصحاب کہتے ہیں: تصرفات شرعیہ سے نہی اصل میں ان (کے جواز) کو مضبوط کرتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ نہی کے بعد بھی اس کام کا کرنا (فی ذاتہ) جائز رہتا ہے جیسا کہ (نہی سے پہلے) تھا۔ کیونکہ اگر وہ جائز نہ رہے تو بندہ اس شروع (فعل) کے بجالانے سے عاجز قرار پائے گا اور یوں یہ عاجز آدمی کو روکنے کے مترادف ہے اور یہ شارع (اللہ و رسول) سے محال ہے۔ اس طرح یہ (افعال شرعیہ) افعال حسنیہ سے جدا ہو گئے۔ کیونکہ اگر ان (افعال شرعیہ) کی ذات ہی قبیح ہوتی تو وہ معاملہ کو عاجز کی نہی تک نہ پہنچاتی کیونکہ اس وصف (ذات کے

۱۔ افعال حسنیہ میں سے جو چیز منہی عنہ (جس چیز سے نہی کے ذریعے روکا جاتے) ہو اس کی ذات میں برائی ہوتی ہے جو اس سے کبھی جدا نہیں ہو سکتی۔ یہ نامورات میں سے حسن لعینہ کا مقابل ہے۔ اس لیے اسے کسی اعتبار سے جائز تصور نہیں کر سکتے جبکہ افعال شرعیہ میں سے اگر کوئی چیز منہی عنہ بنے تو اس کی ذات میں برائی نہیں ہو سکتی۔ البتہ اس کے ساتھ بطور وصف برائی لاشعری ہو سکتی ہے۔ جیسے عید کے دن روزہ رکھنا یا مکروہ وقت میں نماز پڑھنا ہے کہ روزہ فی ذاتہ بہت مبارک فعل ہے مگر عید کے دن روزہ رکھنا خدا کی میربانی کو ٹھکرانے کے برابر ہے اور نماز فی نفسہ عبادت ہے مگر مکروہ وقت میں نماز سورج کے بجاویں کے ساتھ شہت کی وجہ سے ممنوع ہے تو برائی ذات میں نہیں وصف میں ہے۔ جب یہ وصف جدا ہو جائے تو نہی بھی اٹھ جائے گی جبکہ افعال حسنیہ سے نہی کبھی جدا نہیں ہو سکتی۔

۲۔ اس کا لب لباب یہ ہے کہ افعال شرعیہ سے نہی درحقیقت ان افعال کے فی ذاتہ جواز کی سند ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہنا کہ عید کے دن روزہ نہ رکھو۔ یہ مفہوم رکھتا ہے کہ روزہ جیسی عمدہ عبادت کو عید کے روز بجا لا کر اس کے حُسن کو داغدار نہ کرو۔ یوں نہی مکروہ وقت میں نماز نہ پڑھو کا مطلب یہ ہے کہ نماز جیسی اعلیٰ چیز کو مکروہ وقت میں ملوث کر کے اس کی قدر و قیمت نہ گھٹاؤ۔



قیح ہونے) کے باوجود بندہ فعلِ حسی سے عاجز نہیں ہوتا۔ اس سے بیع فاسد اور اجارہ فاسدہ اور عید واپے دن کے روزہ کی نذر ملنے اور (دیگر) تمام شرعی تصرفات کا حکم ثابت ہوتا ہے کہ ان سے نہیں وارد ہونے کے باوجود (ان کا فی ذاتہ جواز قائم رہتا ہے) تو ہم کہتے ہیں کہ مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد بیع فاسد۔ اس اعتبار سے ملک کا فائدہ دیتی ہے کہ وہ بیع ہے اور اس اعتبار سے کہ وہ کسی غیر چیز (شرط فاسد) کے سبب سے حرام ہے، اس کا توڑ دینا واجب ہے۔ اور یہ معاملہ مشترکہ عورتوں اور

---

۱۔ یاد رہے انسان کو اللہ تعالیٰ ان امور سے روکتا ہے اور نہی جاری فرماتا ہے جو اس کے اختیار میں ہوں جو چیز اختیار اور قدرت ہی سے باہر ہو اس سے کسی کو روکنا فعلِ عبث ہے جو اللہ رب العزت کی شان کے لائق نہیں۔ اندھے سے کہنا کہ کسی عورت کو بُری نظر سے نہ دیکھو کیا معنی رکھتا ہے؟ اب جاننا چاہیے کہ ہر کام کی قدرت اس کے حال کے مطابق ہوتی ہے۔ افعالِ حسی میں قدرت و اختیار یہ ہے کہ حسی طبعی انسان ان کو کر سکتا ہو جیسے اسے قدرت ہے کہ وہ جھوٹ بول سکتا یا زنا کر سکتا ہے۔ پھر بھی وہ اللہ تعالیٰ کی نہی پر نظر کرتے ہوئے اس سے باز رہتا ہے اور ثواب پاتا ہے۔ اگر اسے اختیار ہی نہ ہوتا تو کچھ ثواب بھی نہ ہوتا اندھے کو کسی عورت پر نگاہ بد نہ ڈالنے کا کوئی ثواب نہیں کہ وہ ایسا کہہ ہی نہیں سکتا۔ اسی طرح افعالِ شرعیہ میں قدرت و اختیار یہ ہے کہ وہ کام فی ذاتہ اس لائق ہے کہ اسے کیا جائے اور وہ اللہ کے ہاں محتار و پسندیدہ عمل ہے مگر پھر بھی کسی خارجی وجہ کے باعث اس سے روکا گیا ہے۔ اگر اس ذاتی حُسن کا اور فی ذاتہ جواز کا اعتبار نہ کیا جائے تو وہ شرعی اختیار ہی ختم ہو گیا۔ جس کی بناء پر نہی کی اتباع سے ثواب حاصل ہوتا ہے۔ پھر وہ نہی نہ رہی نسخ بن گیا اور وہ عمل منہی عنہ نہ رہا منسوخ قرار پایا کہ جس کا کسی حال میں شرعی جواز و اختیار ہی نہیں اور منسوخ سے رُک جانا کچھ بھی باعثِ ثواب نہیں۔ آج بیت المقدس کی طرف نمازیں رُخ نہ کرنا نماز کے ثواب میں کچھ اضافہ نہیں کرتا۔

۲۔ بیع فاسد یہ ہے کہ بیع میں ایسی شرط بٹھادی گئی جو تعاضل سے بیع سے زائد اور بلا جواز ہے مثلاً بائع نے اس شرط پر مکان بیچا کہ اس میں بیع کے بعد ایک سال وہ خود رہائش رکھے گا اور اجارہ فاسدہ یہ ہے کہ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باپ کے نکاح میں آنے والی عورت اور کسی شخص کی طرف سے عدت گزارنے والی عورت اور کسی کی بیوی سے نکاح کرنے اور محارم (ماں، بہن، بیٹی وغیرہ سے نکاح کرنے اور گواہوں کے بغیر نکاح کرنے سے مختلف ہے۔ کیوں کہ (ان معاملات میں) نکاح کا فائدہ یہ ہے کہ تصرف حلال ہو اور (نکاح سے) نہی کا فائدہ یہ ہے کہ تصرف حرام ہو۔ اور ان دونوں کا اجتماع محال ہے اس لیے نہی کو نفی پر محمول کیا جائے گا جبکہ بیع کا فائدہ تصرف کا حلال ہونا اور نہی کا فائدہ تصرف کا حرام ہونا ہے اور ان دونوں کا اکٹھا ہونا ممکن ہے۔ بایں طور کہ ملکیت (بھی) ثابت ہو اور تصرف حرام ہو۔ کیا یہ بات نہیں کہ اگر (انگور کا) رس مسلمان کی ملکیت میں (پڑا پڑا) شراب کی صورت اختیار کر جائے تو اس پر اس کی ملکیت ثابت رہے گی اور تصرف (خرید و فروخت) حرام ہوگا؟

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ : مثلاً کسی نے اجرت پر مکان دیدیا اور شرط یہ رکھی کہ وہ بھی اسے بطور رہائش نہ لے گا۔ چونکہ یہ بیع اور اجارہ ہے جو فی ذاتہ اچھا کام ہے اس لیے مشتری بیع پر قبضہ کرنے کے بعد اس کا مالک بن جاتا ہے اور اگر اس نے اسے آگے بیچ دیا تو اس کا یہ تصرف بھی شرعاً جائز ہے۔ مگر چونکہ اس میں ناروا شرط موجود ہے اس لیے شرع کہتی ہے کہ یہ بیع ختم کر دی جائے۔

۱۔ یہ سارا کلام ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ فرماتے ہیں۔ افعال شرعیہ میں نہی کے بعد بھی ایک پہلو سے مشروعیت اور جواز باقی رہتا ہے۔ حالانکہ یہ قاعدہ درست نہیں۔ چنانچہ مشرکہ عورتوں اور باپ کی بیوی اور کسی دوسرے آدمی کی بیوی یا اس کی مطلقہ بیوی جو عدت گزار رہی ہے یا اپنی ماں بہن اور بیٹی جیسی محرماتِ ابدیہ سے نکاح کرنا حرام اور منہی عنہ ہے اور اس کی قباحتِ لعینہ ہے اور اس میں کسی پہلو سے مشروعیت متصور نہیں۔ حالانکہ نکاح فعل شرعی ہے کہ شرع نے اس کے پہلے سے معروف مفہوم میں بعض قیود پڑھا کر بیع کی طرح اس کا مخصوص نوعیت پر مفہوم متعین کیا ہے۔ تو چاہیے تھا کہ مذکورہ مثالوں میں فی نفسہ جواز قائم رہتا۔ اس کا جواب مصنفؒ نے یہ دیا ہے کہ مذکورہ مثالیں عمومی قاعدہ سے ایک اشکال اور رکاوٹ کی وجہ سے مستثنیٰ ہیں اور انہیں بیع فاسد پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ نکاح بیوی سے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



وَعَلَىٰ هَذَا قَالَ أَصْحَابُنَا إِذَا نَذَرَ بِصَوْمٍ يَوْمٍ  
 الْخَيْرِ وَإِيَّامِ الشَّرِّ يَصُحُّ نَذْرُهُ لِأَنَّهُ نَذْرٌ بِصَوْمٍ  
 مَشْرُوعٍ وَكَذَلِكَ لَوْ نَذَرَ بِالصَّلَاةِ فِي الْأَوْقَاتِ الْمَكْرُوهَةِ  
 يَصُحُّ لِأَنَّهُ نَذْرٌ بِعِبَادَةٍ مَشْرُوعَةٍ لِمَا ذَكَرْنَا أَنَّ  
 النَّهْيَ يُوجِبُ بَقَاءَ التَّصَرُّفِ وَلِهَذَا أَقْلْنَا لَوْ شَرَعَ  
 فِي النَّفْلِ فِي هَذِهِ الْأَوْقَاتِ لَزِمَهُ بِالشَّرْعِ وَازْتِكَابُ  
 الْحَرَامِ لَيْسَ بِالْأَزْمِ لِلزُّومِ الْإِتِمَامُ فَإِنَّهُ لَوْ صَبَرَ  
 حَتَّى حَلَّتِ الصَّلَاةُ بِإِزْتِقَاعِ الشَّمْسِ وَعُزُوبِهَا وَدُلُوكِهَا  
 أَمَكَّنَهُ الْإِتِمَامُ بِدُونِ الْكَرَاهَةِ وَبِهِ فَارَقَ صَوْمُ  
 يَوْمِ الْعِيدِ فَإِنَّهُ لَوْ شَرَعَ فِيهِ لَا يَكْزِمُهُ الْإِتِمَامُ عِنْدَ  
 أَبِي حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٍ لِأَنَّ الْإِتِمَامَ لَا يَنْفَكُ عَنِ اتِّكَابِ  
 الْحَرَامِ وَمِنْ هَذَا التَّوَعُّمِ وَطَى الْحَائِضُ فَإِنَّ النَّهْيَ  
 عَنْ قِرْبَانِهَا بِاعْتِبَارِ الْأَذَى لِقَوْلِهِ تَعَالَى: يَسْأَلُونَكَ  
 عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ  
 وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ - وَلِهَذَا أَقْلْنَا يَتَرْتَّبُ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ : وطی حلال کرتا ہے اور مذکورہ عورتوں سے نکاح کی بھی اس وطی کو حرام ٹھہراتی ہے۔  
 تو ایک ہی چیز میں بیک وقت حلت و حرمت کا اجتماع ممکن نہیں جبکہ بیع کا معاملہ مختلف ہے۔ بیع فاسد  
 مبیع پر مشتری کی ملکیت ثابت کرتی ہے اور نہی کا درود یہ معنی رکھتا ہے کہ مشتری اس میں تصرف نہیں کر سکتا  
 اور یہ دونوں چیزیں جمع ہو سکتی ہیں یعنی ممکن ہے کہ ایک چیز پر ملکیت تو ہو مگر تصرف جائز نہ ہو۔ کسی کے  
 پاس انگور کا رس پڑا پڑا چوش مارنے لگے اور اس میں نشہ پیدا ہو جائے تو وہ شراب قرار پائی۔ اس پر مالک  
 کی ملکیت ثابت ہے مگر اسے وہ فروخت نہیں کر سکتا۔ ملکیت ثابت رہنے کا معنی یہ ہے کہ اگر اس  
 شراب میں سے کسی طرح پھر نشہ ختم کر دیا جائے تو اسے استعمال کیا جاسکتا ہے۔

الْأَحْكَامُ عَلَى هَذَا الْوُطَى فَيُثْبِتُ بِهِ إِحْصَانُ  
 الْوُطَى وَتَحِلُّ الْمَرْأَةُ لِلزَّوْجِ الْأَوَّلِ وَيُثْبِتُ بِهِ حُكْمُ  
 الْمَهْرِ وَالْعِدَّةِ وَالتَّفَقُّةِ وَلَوْ امْتَنَعَتْ عَنِ التَّمَكُّينِ  
 لِأَجْلِ الصَّدَاقِ كَانَتْ نَاشِزَةً عِنْدَهُمَا فَلَا تَسْتَحِقُّ  
 التَّفَقُّةَ وَحُرْمَةُ الْفِعْلِ لَا تَنَافِي تَرْتَبُ الْأَحْكَامُ  
 كَطَلَاكِ الْحَائِضِ وَالْوُضُوءِ بِالْمِيَاةِ الْمَغْضُوبَةِ  
 وَالْإِصْطِيَادِ بِقَوْسٍ مَغْضُوبَةٍ وَالذَّبْحِ بِسِكِّينٍ مَغْضُوبَةٍ  
 وَالصَّلَاةِ فِي الْأَرْضِ الْمَغْضُوبَةِ وَالْبَيْعِ فِي وَقْتِ النِّدَاءِ  
 فَإِنَّهُ يَتَرْتَبُ الْحُكْمُ عَلَى هَذِهِ التَّصَرُّفَاتِ مَعَ  
 اشْتِمَالِهَا عَلَى الْحُرْمَةِ وَبَاعْتِبَارِ هَذَا الْأَصْلِ قُلْنَا  
 فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: "وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا" إِنَّ  
 الْفَاسِقَ مِنْ أَهْلِ الشَّهَادَةِ فَيَنْعَقِدُ النِّكَاحُ بِشَهَادَةِ الْفَاسِقِ  
 لِأَنَّ النَّهْيَ عَنْ قَبُولِ الشَّهَادَةِ يَدُونِ الشَّهَادَةِ مُحَالٌ  
 وَإِنَّمَا لَمْ تُقْبَلْ شَهَادَتُهُمْ لِفَسَادِ فِي الْأَدَاءِ لَا لِعَدَمِ  
 الشَّهَادَةِ أَصْلًا وَعَلَى هَذَا لَا يَجِبُ عَلَيْهِمُ اللَّعْنُ لِأَنَّ  
 ذَالِكَ أَدَاءُ الشَّهَادَةِ وَلَا أَدَاءُ مَعَ الْفُسْقِ -

اسی قاعدہ پر ہمارے فقہاء کہتے ہیں۔ جب کسی نے عید کے دن اور ایام تشریق  
 کے روزے کی نذر مان لی تو اس کی نذر صحیح ہے کیونکہ یہ (فی نفسہ) جائز روزے کی نذر  
 ہے۔ وجہ وہی ہے جو ہم نے ذکر کر دی کہ یہی تصرف (کے فی نفسہ جواز) کا بقا ثابت  
 کرتی ہے۔ اسی لیے ہم کہتے ہیں۔ اگر کوئی ان مکروہ اوقات میں نفل پڑھنا شروع ہو

۱۔ یوم نحر ذی الحج کو کہتے ہیں جو برصغیر پاک و ہند میں بڑی عید یا بقر عید کے نام سے معروف ہے  
 (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



گیا تو شروع کرنے سے وہ نقل اس پر لازم ہو جائے گا (اب وہ اسے پورا کر دے)  
اور پورا کرنے کے لزوم کی بناء پر حرام کا ارتکاب لازم نہیں آتا۔ کیونکہ اگر وہ (شروع  
کرنے کے بعد نماز کی حالت ہی میں) ٹھہرا رہے تا آنکہ سورج کے بلند یا غروب ہو  
جانے یا دھل جانے کے سبب نماز جائز ہو جائے (کراہت کا وقت ختم ہو جائے)

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: اور ایام تشریق اس کے بعد والے تین دنوں ۱۲، ۱۳ اور ۱۴ ذی الحج کو کہا جاتا ہے

حدیث میں ان ایام کے اندر روزہ کی ممانعت وارد ہے۔ چنانچہ ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں، نبی صلی اللہ  
علیہ وسلم نے عید الفطر اور عید النحر کے روز روزہ رکھنے سے منع فرمایا ہے۔ اسی طرح ایک شخص حضرت عبداللہ بن  
عمر رضی اللہ عنہما کے پاس آیا۔ کہنے لگا۔ ایک شخص نے پیر کے دن روزہ رکھنے کی نذر مانی تھی۔ اتفاق سے وہ  
عید کا دن بن گیا۔ آپ نے فرمایا۔ اللہ نے نذر پوری کرنے کا حکم دیا ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس  
دن (عید کے دن) روزہ رکھنے سے منع فرمایا ہے۔ (گویا عید کے دن روزہ نہ رکھے اور بعد میں اللہ کے  
حکم پر نذر پوری کر لے) بخاری شریف جلد اول کتاب الصوم باب صوم یوم النحر صفحہ ۲۶۷ اور امام زہری  
نے سیدہ عائشہ ام المومنین اور ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے کہ ایام تشریق میں روزہ رکھنے کی نبی  
صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت نہیں دی۔ بخاری جلد اول صفحہ ۲۶۸ مگر یہ واضح ہے کہ روزہ افعال شرعیہ میں سے  
ہے یہ بذات خود عبادت ہے مگر یوم نحر میں اللہ نے اپنے بندوں کی میزبانی کی ہے اور انہیں گوشت کے ساتھ  
دعوتِ طعام پیش کی ہے تو اس دن روزہ رکھنا اللہ کی دعوت سے اعراض کے مترادف ہے تو روزہ کے  
ذاتی حسن اور فی نفسہ محبوب ہونے کی وجہ سے اگر کسی نے اس دن روزہ رکھنے کی نذر مان لی تو وہ نذر واجب  
ہو جائے گی۔ البتہ اس دن روزہ نہ رکھا جائے اور بعد میں قضا کر لیا جائے۔ بخاری شریف کی گذشتہ  
حدیث میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا ارشاد بھی اسی امر کی تائید کرتا ہے۔ ثابت ہوا افعال شرعیہ میں نبی  
کے بعد بھی ذاتی حسن کا بقا احکام کے ترتیب کا باعث بنتا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو یہ نذر درست نہ ٹھہرتی اور  
قضا لازم نہ آتی۔ جیسا کہ کسی بھی گناہ کی نذر صحیح نہیں بلکہ گناہ کی نذر بھی گناہ ہے۔ اسی طرح مکروہ وقت میں نماز  
کی نذر مانی جلتے تو وہ بھی لازم آجاتی ہے اور بعد میں اس کی قضا کرنا چاہیے۔

تو وہ اپنی نماز بلا کراہت پوری کر سکتا ہے۔ اسی سے یہ نفل روزِ عید کے روزے سے جدا ہو گیا (مختلف ثابت ہو گیا) کیونکہ اگر کوئی شخص یہ روزہ شروع کر لے تو اسے امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک اس کا پورا کرنا لازم نہیں۔ اس لیے کہ یہ پورا کرنا حرام کے ارتکاب سے ہٹ کر نہیں ہو سکتا۔ اور اسی قسم میں سے حیض والی عورت سے جماع کرنا بھی ہے۔ کیونکہ اس عورت کے پاس جانے کی نہی حیض کی غلاظت کے سبب ہے (نہ کہ اس عمل کے حقیقتاً حرام ہونے کے سبب) چنانچہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

۱۔ اگر کوئی شخص مکروہ وقت میں یعنی طلوع آفتاب کے بعد قریباً بیس منٹ تک اور جب مروج عین وسط آسمان میں آجالتے اور غروب سے بیس منٹ پہلے تک کے اوقات میں سے کسی میں نفل نماز پڑھنا شروع کر دے تو اگرچہ شروع کرنا ممنوع ہے مگر اب اسے لازم ہے کہ نماز مکمل کرے۔ اگر ان اوقات میں نماز پڑھنا قبیح یعنی نہ ہو تا تو وہ نفل نماز شروع ہی نہ ہوتی اور نہ تکمیل لازم آتی۔ معلوم ہوا اس میں ذاتی مشروعیت ہی کے بعد بھی قائم ہے۔ مگر اس پر اعتراض ہوا کہ یہ نفل نماز کا مکمل کرنا کیے جائز ہے جبکہ اس میں حرام کا ارتکاب یعنی مکروہ وقت میں نماز پڑھنا لازم آرہا ہے۔ اس کا جواب مصنف نے یہ دیا ہے کہ ضروری نہیں کہ بہر حال اس نماز کے مکمل کرنے سے حرام کا ارتکاب لازم آئے اگرچہ شخص اس نفل نماز کو اتنا لمبا کرے اور لمبی قرأت کرے تا آنکہ مکروہ وقت نکل جائے اور صحیح وقت داخل ہو جائے اس طرح کہ صبح میں سورج بلند ہو جائے دوپہر میں سورج ڈھل جائے اور مغرب میں غروب ہو جائے تو اس کے نفل کسی کراہت کے بغیر مکمل ہو جائیں گے۔

۲۔ مصنف فرماتے ہیں۔ یہیں سے معلوم ہو گیا کہ اگر کسی نے یومِ نحر میں نفل روزہ شروع کر لیا تو یہ روزہ مکمل کرنا ضروری نہیں ہوگا بلکہ ضروری ہے کہ اسے توڑ دے اور بعد میں اس کی قضا بھی لازم نہیں یہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا مسلک ہے۔ کیونکہ اس کی حالت مکروہ وقت میں نفل نماز والی نہیں نفل نماز مکروہ وقت کے نکل جانے کے بعد بھی جاری رہ سکتی ہے جیسا کہ ابھی گذرا اگر روزہ غروب آفتاب سے آگے نہیں جاسکتا اور اسے احادیث نبویہ کی مخالفت کے بغیر پورا کرنا ممکن نہیں۔ البتہ امام ابو یوسف کے نزدیک اسے اس روزے کی قضا دینا ضروری ہے یعنی ان کے نزدیک یہ روزہ شروع کرنے سے لازم آجاتا ہے۔



” (یا رسول اللہ ﷺ) لوگ آپ سے حیض کے متعلق سوال کرتے ہیں، آپ فرما دیں۔ یہ ایک گندگی ہے تو حیض میں تم عورتوں سے جدا رہو اور ان کے پاس نہ جاؤ (جماع نہ کرو) تا آنکہ وہ پاک ہو جائیں۔“ اسی لیے ہم کہتے ہیں۔ (اس حالت حیض میں) وطی پر شرعی احکام مرتب ہو جاتے ہیں۔ اس سے وطی کرنے والا محض بن جاتا ہے۔ وہ عورت پہلے شوہر کے لیے حلال ہو جاتی ہے اور اس سے مہر، عدت اور خراج کا حکم ثابت ہو جاتا ہے اور اگر (حیض میں) عورت اپنے مہر کی وصولی کے لیے شوہر کو اپنے وجود پر اختیار دینے سے باز رہتی ہے تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک نافرمان ٹھہرے گی اور خرچہ حاصل کرنے کی مستحق نہیں بنے گی۔ اور فعل کا حرام ہونا اس پر احکام کے مرتب ہونے کے منافی نہیں، جیسے حیض والی عورت کی طلاق، چھینے ہوئے پانی

۱۔ نہی لغیرہ کی ایک مثال حیض کی حالت میں وطی کی بھی ہے کہ فی نفسہ بیوی سے وطی ممنوع نہیں مگر معاشرت حالت حیض کی وجہ سے ہے کہ حیض ایک گندگی ہے اور وطی سے یہ گندگی بہت سے امراض پیدا کرتی ہے تو نہی کے باوجود فی نفسہ مشروعیت باقی رہے گی۔ اس لیے اس وطی پر وہ تمام احکام مرتب ہوں گے جو ایک مشروع وطی پر ہوتے ہیں۔ چنانچہ ۱۔ وطی کرنے والا شوہر محض قرار پائے گا اگر اس کے بعد وہ معاذ اللہ زنا کا مرتکب ہو تو رجم کا مستحق ٹھہرے گا نہ کہ سو کوڑوں کا۔ ۲۔ اگر ایک عورت کو تین طلاقیں ہو گئیں۔ عدت کے بعد اس نے دوسرے مرد سے شادی کی اس نے حیض میں اس عورت سے وطی کی اور طلاق دے دی تو یہ عورت عدت کے بعد پہلے شوہر سے نکاح کر سکتی ہے۔ ۳۔ نکاح کے بعد شوہر نے حیض میں وطی کی تو مہر مکمل ادا کرنا پڑے گا۔ اگر اس کے بعد طلاق دیدی تو عدت بھی گزارنا ہوگی اور خرچہ بھی لازم آگیا۔ ۴۔ اگر نکاح کے بعد شوہر مہر دیتے بغیر عورت سے حیض میں وطی کرنا چاہتا ہے اور وہ کہتی ہے کہ میں تمہیں اس لیے قریب نہیں آنے دوں گی کہ تم نے میرا مہر نہیں دیا تو امام ابو یوسفؒ اور محمدؐ کے نزدیک اسے نافرمان تصور کیا جائے گا۔ یعنی یہ نہیں کیا جائے گا کہ چونکہ یہ وطی ہی حرام ہے تو اس سے انکار کر کے وہ نافرمان کیسے بن گئی؟ اس لیے کہ اس وطی کی حرمت لغیرہ ہے اور نفسی مشروعیت اب بھی باقی ہے۔ اس لیے وہ نافرمان ہے اور نفقہ کی مستحق نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ نافرمان نہیں اور خرچہ کی مستحق ہے۔

سے وضوء، غصب کردہ مکان سے شکار، غصب شدہ چھری سے ذبح، غصب کی ہوئی زمین میں نماز اور جمعہ کی اذان کے وقت میں فروخت جیسے مسائل ہیں کہ ان معاملات میں احکام ثابت ہو جاتے باوجود یہ کہ یہ حرمت پر مشتمل ہیں اور اسی اصل (ضابطے) کی بنیاد پر ہم ارشاد باری تعالیٰ کہ: ”ان کی شہادت کبھی بھی قبول نہ کرو“ کے متعلق کہتے ہیں کہ فاسق اہل شہادت میں سے ہے۔ اور فاسق لوگوں کی گواہی سے نکاح منع ہو جاتا ہے۔ کیونکہ شہادت قبول کرنے سے نہی (فاسق کو) اہل شہادت بنانے بغیر محال ہے۔ البتہ ان لوگوں کی شہادت کا قبول نہ ہونا ادائیگی شہادت میں خرابی کی بناء پر ہے۔ سرے سے ان کے غیر اہل شہادت ہونے کی بناء پر نہیں ہے۔ اسی وجہ سے ان (فاسقوں)

۱۔ یہ سارا کلام ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال۔ حیض میں وطی حرام ہے اور حرام پر احکام شرعیہ کیے مرتب ہو گئے جو کہ اللہ کی نعمت ہیں۔ معصیت پر سزا مرتب ہوتی ہے نہ کہ نعمت، جواب۔ شریعت میں اس امر کی کثیر مثالیں ہیں کہ جو چیز فی نفسہ قبیح نہ ہو کسی خارجی امر سے قباحت لازم آئے اس پر شرعی احکام مرتب ہوتے ہیں۔ حیض میں عورت کو طلاق دینا ناجائز ہے۔ کیونکہ اس سے عدت لمبی ہو جاتی ہے مگر طلاق جاری ہو جاتی ہے نکاح ختم ہو جاتا ہے۔ چھینے ہوئے پانی کو استعمال کرنا ناجائز ہے مگر اس سے وضوء کر کے نماز پڑھی تو نماز ادا ہو جائے گی۔ کسی سے چھینے ہوئے تیر مکان سے جانور شکار کیا تو اس کا کھانا حلال ہے۔ چھینی ہوئی چھری سے جانور ذبح کیا تو وہ حرام نہ ہوگا۔ کسی کی زمین پر ناجائز قبضہ کر لیا تو اس کو استعمال کرنا کسی بھی کام کے لیے ہونا جائز ہے جس میں نماز پڑھنا بھی شامل ہے مگر نماز بہر حال ذمے سے ساقط ہو جاتے گی۔ جمعہ کی اذان کے بعد بیع حرام ہے مگر اس سے مشتری کی ملک شایع ہو جائے گی۔ کیونکہ ان تمام امور میں نہیں لغیرہ کا معنی پایا جاتا ہے۔

۲۔ قرآن میں فرمایا گیا ہے کہ (جو لوگ پاک امن عورتوں پہ ہمت لگائیں) تم انہیں اسی کوڑے مارو اور کبھی انکی گواہی قبول نہ کرو۔ سورہ نور آیت ۳۔ تو اس آیت کے مطابق ایسے لوگوں کی گواہی قبول نہیں کرنا چاہیے۔ البتہ اگر ایسے لوگ کسی معاملہ میں گواہ بنا دیے جائیں تو وہ معاملہ فی نفسہ جائز قرار پائے گا۔ چنانچہ اگر (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



پر لعان واجب نہیں۔ کیونکہ یہ (لعان) شہادت کی ادائیگی کا نام ہے اور فسق کی موجودگی میں شہادت ادا نہیں کی جاسکتی ہے۔

فصل (فی تعریف طریق المراد بالتصویر) اعلم ان معرفۃ المراد بالتصویر طرقاً۔ منها ان اللفظ اذا كان حقیقۃً لِمَعْنٰی وَجَازاً الْآخِرَ، فَالْحَقِیْقَةُ اُولٰٓئِ۔ مِثَالُهُ مَا قَالَتْ عُلَمَاءُ نَا اَلْبَنَتْ الْمَخْلُوقَةُ مِنْ مَّاءِ الزَّيْنِ يَحْرُمُ عَلٰی الزَّانِي نِكَاحُهَا۔ وَقَالَ الشَّافِعِي يَحِلُّ۔ وَالصَّحِيحُ مَا قُلْنَا لِانْهَاءِ بِنْتُهُ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ : ایسے گواہوں کی موجودگی میں نکاح ہوا تو اسے جائز نکاح تصور کیا جائے گا اور اولاد بھی صحیح النسب شمار کی جائے گی۔ البتہ اگر زوجین میں کہیں تنازعہ پڑ جائے تو قاضی ان گواہوں کی نکاح کے متعلق گواہی قبول نہیں کرے گا۔ کیونکہ فاسق دراصل اہل شہادت میں سے ہے اگرچہ اس کی شہادت قبول نہیں۔ شہادت قبول نہ ہونا اور چیز ہے اور اہل شہادت نہ ہونا اور چیز، اگر دو کافروں اور بچوں کی موجودگی میں نکاح ہوا تو وہ جائز تصور نہیں ہوگا اور نہ اولاد صحیح النسب ٹھہرے گی۔ کیونکہ کافر اور بچہ اہل شہادت ہی سے نہیں۔ بلکہ مذکورہ آیت مبارکہ ہی دراصل فاسق اور محدود فی القذف کے اہل شہادت ہونے پر دلالت کرتی ہے کیونکہ فرمایا گیا ہے کہ ان کی گواہی قبول نہ کرو اور ایسے الفاظ تب ہی بولے جاتے ہیں جب کوئی شخص کسی کام کا اہل تو ہو مگر کسی وجہ سے بطور سزا اسے رد کا جائزے اگر وہ اہل ہی نہ ہو تو اسے رد کا بذات خود محال ہے۔ کسی ایک سال کے بچے سے کہنا کہ گاڑی مت چلاؤ یا یہ دو من کا وزن نہ اٹھاؤ بذات خود متصور نہیں۔

۲ شوہر اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگائے اور ان میں سے کوئی ایک محدود فی القذف ہو تو ان کے مابین لعان جاری نہ ہوگا۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ دونوں پانچ پانچ مرتبہ گواہی دیں کہ معاملہ یوں ہے، چونکہ لعان میں گواہی دینا پڑتی ہے اور فاسق گواہی دے نہیں سکتا۔ ثابت ہوا فاسق شہادت دے نہیں سکتا۔ یہ نہیں کہ وہ دراصل اہل شہادت میں سے نہیں۔

حَقِيقَةً فَتَدْخُلُ تَحْتَ قَوْلِهِ تَعَالَى: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ  
أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ" وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ الْأَحْكَامُ عَلَى  
الْمَذْهَبَيْنِ مِنْ حِلِّ الْوُطِي وَجُوبِ الْمَهْرِ وَلُزُومِ  
النَّفَقَةِ وَجَرَيَانِ التَّوَارِثِ وَلِلَّيَةِ الْمَنَعُ مِنَ  
الْخُرُوجِ وَالْبُرُوزِ - وَمِنْهَا أَنَّ أَحَدَ الْمُحْتَمَلَيْنِ إِذَا  
أَوْجَبَ تَخْصِيصًا فِي النَّصِّ دُونَ الْآخِرِ فَالْحَمْلُ عَلَى  
مَا لَا يَسْتَلْزِمُ التَّخْصِيصَ أَوَّلَى - مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى:  
«أُولَا مَسْتَمُ النِّسَاءِ» فَالْمَلَامَسَةُ لَوْ حُمِلَتْ عَلَى الْوَقَاعِ  
كَانَ النَّصُّ مَعْمُولًا بِهِ فِي جَمِيعِ صُورِ وَجُودِهِ وَلَوْ  
حُمِلَتْ عَلَى الْمَسِّ بِالْيَدِ كَانَ النَّصُّ مُحْصُوصًا بِهِ فِي  
كَثِيرٍ مِنَ الصُّورِ فَإِنَّ مَسَّ الْحَارِمِ وَالطِّفْلِ الصَّغِيرَةِ  
جِدًّا غَيْرُ نَاقِضٍ لِلْوُضُوءِ فِي أَصَحِّ قَوْلِي الشَّافِعِيِّ  
وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ الْأَحْكَامُ عَلَى الْمَذْهَبَيْنِ مِنْ أَبَاحَةِ  
الصَّلَاةِ وَمَسِّ الْمُصْحَفِ وَدُخُولِ الْمَسْجِدِ وَصِحَّةِ  
الْإِمَامَةِ وَلُزُومِ التَّيَمُّمِ عِنْدَ عَدَمِ الْمَاءِ وَتَذَكُّرِ  
الْمَسِّ فِي إِثْنَاءِ الصَّلَاةِ - وَمِنْهَا أَنَّ النَّصَّ إِذَا قُرِئَ  
بِقِرَاءَتَيْنِ أَوْ رَوَى بِرَوَاتَيْنِ كَانَ الْعَمَلُ بِهِ عَلَى وَجْهِ  
يَكُونُ عَمَلًا بِالْوَجْهَيْنِ أَوَّلَى - مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى:  
«وَأَرْجِلُكُمْ» قُرِئَ بِالنَّصْبِ عَطْفًا عَلَى الْمَفْسُولِ  
وَبِالْخَفْضِ عَطْفًا عَلَى الْمَسْجُوعِ فَحُمِلَتْ قِرَاءَةُ  
الْخَفْضِ عَلَى حَالَةِ التَّخْفِيفِ وَقِرَاءَةُ النَّصْبِ عَلَى



حَالَةٍ عَدَمِ التَّخْفُفِ وَيَا عِتْبَارَ هَذَا الْمَعْنَى قَالِ  
الْبَعْضُ جَوَازُ الْمَسْرُوحِ ثَبَتَ بِالْكِتَابِ -

فصل (نصوص کی مراد معلوم کرنے کا طریقہ بیان کرنے میں) جاننا چاہیے کہ نصوص کی مراد پہچاننے کے کئی طریقے ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ ایک لفظ اگر کسی معنی کے لیے بطور حقیقت استعمال ہوتا ہے اور دوسرے معنی کے لیے بطور مجاز تو حقیقت والا معنی ہی بہتر ہے۔ اس کی مثال یہ ہے جو ہمارے (احناف) علماء فرماتے ہیں کہ زانی پر اس کے زنا سے پیدا ہونے والی بچی کے ساتھ نکاح کرنا حرام ہے اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ یہ حلال ہے۔ اور صحیح وہی ہے جو ہم نے کہا، کیونکہ وہ حقیقتاً اس کی بیٹی ہے اور اس ارشادِ باری تعالیٰ کے تحت داخل ہے کہ ”تم پر تمھاری مائیں اور“  
پچھے حقیقت و مجاز کی مفصل بحث گزر چکی ہے۔ اگر حقیقت متعذرہ یا مجوزہ ہو تو مجاز ہی متعین ہوتا ہے اگر حقیقت مستعملہ ہو اور مجاز متعارف نہ ہو تو بالاتفاق حقیقت متعین ہوتی ہے اور اگر مجاز متعارف ہو یعنی حقیقت سے زیادہ مستعمل ہو تو امام صاحب کے نزدیک پھر بھی حقیقت اولیٰ ہے اور اگر حقیقت اور مجاز متساوی ہیں برابر ہوں تو حقیقت کا اولیٰ ہونا مزید واضح ہے۔

۲۔ لفظ ”بنت“ کا حقیقی معنی عرف و استعمال میں وہی ہے جو کسی کے لطفے سے بطور مؤنث پیدا ہو۔ خواہ وہ لطفہ حلال ہو یا لطفہ حرام بہر حال وہ اس کی بیٹی ہے یہ بنت کا حقیقی معنی ہے۔ مگر شرع میں اس کا معنی چند قیود کے اضافہ کے ساتھ بدل گیا ہے کہ وہ حلال لطفہ سے بطور نکاح پیدا ہوئی ہو تو قرآن کریم میں ”وَبَنَاتُكُمْ“ میں امام شافعی نے مجازی اور شرعی معنی لیا ہے اور ہم نے حقیقی اور چونکہ حقیقی معنی ناممکن یا مجوز نہیں اس لیے اسے چھوڑ کر مجازی معنی مراد لینا جائز نہیں ہے اور یہ کہنا بجا ہے کہ زنا کی پیداوار لڑکی بھی بنا تکم میں داخل ہے۔ اور اس کی دلیل یہ چیز بھی ہے۔ آیت مبارکہ حرمت علیکم امہاتکم وبناتکم یعنی تم پر تمھاری مائیں اور تمھاری بیٹیاں حرام ہیں (مؤثرہ نساء) میں لفظ امہاتکم میں حقیقی معنی ہی مراد ہے کہ جس عورت کے بطن سے کوئی پیدا ہو وہ اس کی ماں ہے اور اس سے نکاح بالاتفاق حرام ہے خواہ وہ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بیٹیاں حرام ہیں۔“ سورۃ نساء آیت ۲۳۔ اور دونوں مذہبوں پر اس سے احکام ثابت ہوتے ہیں۔ یعنی (شوافع کے نزدیک اگر زانی اپنی زنا والی بیٹی سے نکاح کرے تو اس سے) وطی کا حلال ہونا۔ مہر واجب ہونا۔ خرچہ دینے کی پابندی (میاں بیوی کی حیثیت سے دونوں کا) ایک دوسرے کے لیے وارث بننا اور باہر نکلنے سے روکنے کا اختیار رکھنا۔ ان میں سے دوسرا طریقہ یہ ہے کہ دو احتمالات میں سے ایک اگر نص میں تخصیص واجب کرے اور دوسرا نہ کرے تو تخصیص نہ چاہنے والے معنی پر نص کا حمل کرنا اولیٰ ہے۔ اس کی مثال یہ قول باری تعالیٰ ہے: ”یا تم نے عورتوں کو چھو لیا ہو“ سورۃ نساء آیت ۶۔ تو چھونے کو اگر جماع کرنے پر حمل کیا جائے تو نص پر اس چھونے کے پاتے جانے کی تمام صورتوں میں عمل کیا جاسکتا ہے اور اگر اسے ہاتھ سے مس کرنے پر حمل کیا جائے تو بہت سی صورتوں میں نص میں تخصیص کی جائے گی۔ کیونکہ محارم (مثلاً ماں، بہن، بیٹی وغیرہ) اور بہت چھوٹی بچی کو مس کرنا امام شافعی کے دواقوال میں سے صحیح تر قول پر وضو نہیں توڑتا۔ اس

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: زنا کے ذریعے ماں بنی ہو۔ شرعی قیود مراد نہیں ہیں۔ جب امصاصتکھ میں تحقیق معنی مراد ہے تو بناتکھ میں کیوں مراد نہیں۔

۱۔ اگر کسی نے اپنے زنا سے پیدا ہونے والی بچی سے نکاح کر لیا تو امام شافعی کے نزدیک وطی حلال ہے۔ مہر واجب ہے نفقہ لازم ہے دونوں میں وراثت جاری ہے ہمارے نزدیک نکاح منعقد ہی نہیں ہوا اس لیے نہ وطی حلال ہے نہ مہر و نفقہ لازم نہ کچھ اور

۲۔ یہ اولیٰ بمعنی واجب ہے کیونکہ پیچھے گذر چکا ہے کہ نص میں قیاس سے تخصیص جائز نہیں۔ اس لیے وہ معنی جس میں تخصیص نص لازم آتے جائز ہی نہیں۔

۳۔ قرآن کے حکم کا خلاصہ یہ ہے کہ ”اگر تم نے عورتوں کو چھو لیا ہو اور پانی نہ ملے تو تیمم کرو“ یعنی عورت کو چھونے سے طہارت ختم ہو جاتی ہے۔ احناف نے چھونے کا معنی وطی کرنا لیا ہے تو آیت کا معنی یہ ہوا کہ بیوی سے وطی کرنے سے نہانا لازم ہے اور اگر پانی نہ ملے تو تیمم کیا جائے۔ اس معنی پر نص میں کوئی تخصیص نہیں کرنا (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



دونوں مذہبوں پر احکام ثابت ہوتے ہیں کہ (کسی عورت کو ہاتھ لگ جائے اور آدمی با وضو ہو تو ہمارے نزدیک) نماز جائز ہے۔ قرآن کو چھوا جاسکتا ہے۔ مسجد میں داخل ہونا جائز ہے۔ امامت کی جاسکتی ہے اور (امام شافعی کے نزدیک عورت کو ہاتھ لگانے کے بعد) پانی نہ ملنے کی صورت میں تیمم لازم ہے اور دوران نمازیہ ہاتھ لگانا یاد آجائے (تو شوافع کے نزدیک نماز ٹوٹ جاتی ہے) اور ان میں سے تیسرے طریقہ یہ ہے کہ نص اگر دو قراءتوں کے ساتھ پڑھی جاتی ہو یا (ایک حدیث) دو روایتوں سے مروی ہو تو ایسی وجہ پر حمل کرنا اولیٰ ہے کہ دونوں پر عمل ہو جائے۔ اس کی مثال یہ قول رب تعالیٰ ہے: **وَأَرْجِلُكُمْ**، اور پیروں کو بھی۔ سورہ مائدہ آیت ۶۔ یہ لفظ (لام کے) نصب کے ساتھ دھوئے جانے والے اعضاء پر عطف کرتے ہوئے بھی پڑھا گیا ہے اور خبر کے ساتھ مسح کیے جانے والے عضو (رءوسکم) پر عطف کرتے ہوئے بھی پڑھا گیا ہے تو خبر والی قراءت خفّ پہننے کی صورت پر محمول ہے اور نصب

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: بڑی ہر جگہ یہ حکم نافذ ہے۔ مگر امام شافعی نے چھونے کا معنی ہاتھ لگانا لیا ہے کجب بھی کسی عورت کے بدن کو ہاتھ لگایا وضو ٹوٹ گیا۔ پھر اگر پانی نہ ملے تو تیمم کیا جاتے۔ اب امام شافعی بھی کہتے ہیں کہ بہت چھوٹی بچی یا محارم یعنی جن سے نکاح نہیں ہو سکتا۔ مثلاً ماں بہن بیٹی وغیرہ کو ہاتھ لگانا وضو نہیں توڑتا تو نص میں اس معنی پر تخصیص لازم ہوتی۔ اس لیے وہی معنی بہتر ہے جو احناف نے لیا ہے۔

۱۔ امام شافعی کے نزدیک عورت کو ہاتھ لگانا وضو توڑ دیتا ہے۔ ہمارے نزدیک نہیں۔ اس لیے اگر با وضو آدمی نے عورت کو ہاتھ لگالیا تو ہمارے نزدیک اس کا نماز پڑھنا قرآن پکڑنا۔ امامت کرنا جائز ہے اور مسجد میں جانے میں بھی کراہت نہیں۔ امام شافعی کے ہاں قرآن پکڑنا اور نماز و امامت ناجائز ہے اور مسجد میں داخل ہونا مکروہ۔ کیونکہ ان کے نزدیک وہ بے وضو ہے اور اگر اسی طرح اس نے نماز شروع کر دی اور درمیان نماز میں اسے یاد آیا کہ اس نے کسی عورت کو ہاتھ لگایا تھا تو امام شافعی کے نزدیک ضروری ہے کہ وہیں تیمم کر کے نماز پھر پڑھے۔ مگر ہمارے نزدیک ایسا کچھ ضروری نہیں۔

والی قرارت ختم نہ پہننے کی صورت پر۔ اور اسی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے بعض (علماء) نے کہا کہ (خُفَّوْا) مسح قرآن سے ثابت ہے۔

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: حَتَّى يَطْهَرُونَ قُرْآنًا  
بِالتَّشْدِيدِ وَالتَّخْفِيفِ فَيَعْمَلُ بِقِرَاءَةِ التَّخْفِيفِ  
فِيمَا إِذَا كَانَ أَيَّامَهَا عَشْرَةً وَبِقِرَاءَةِ التَّشْدِيدِ فِيمَا  
إِذَا كَانَ أَيَّامُهَا دُونَ الْعَشْرَةِ وَعَلَى هَذَا قَالُ أَصْحَابُنَا  
إِذَا انْقَطَعَ دَمُ الْحَيْضِ لِأَقْلَ مِنْ عَشْرَةِ أَيَّامٍ لَمْ  
يَجْزَوْهُ طَيُّ الْحَائِضِ حَتَّى تَغْتَسِلَ لِأَنَّ كَمَالَ الطَّهَارَةِ

۱۔ اگر ایک آیت میں دو قرارت میں تو ضروری ہے کہ دونوں کا الگ الگ معنی کچھ ایسا متعین کیا جائے کہ وہ آپس میں نہ ٹکرائیں اور دونوں میں توفیق و تطبیق ممکن ہو۔ یہاں بھی اسی معنی واجب ہے۔ اس کی مثال وہ آیه کریمہ ہے جس میں وضو کا حکم ہے۔ فرمایا گیا۔ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَوَاقِفِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ۔ تم اپنے چہرے دھوؤ۔ اور کہنیوں تک ہاتھ دھوؤ اور سر میں کا مسح کرو اور ٹخنوں تک پاؤں بھی۔ اس آیت میں وارجلکم میں اگر لام پر نصب پڑھی جاتے تو یہ وُجُوهکم پر معطوف ہے۔ جس کا معنی یہ ہوا کہ تم اپنے پاؤں دھوؤ اور اگر لام کے نیچے جر پڑھی جاتے تو یہ رُءُوسکم پر معطوف ہے۔ جس کا معنی ہے تم اپنے پاؤں کا مسح کرو۔ نصب امام نافع، ابن عثامی اور کسائی اور امام حفص کی قرارت ہے اور جبرامام ابن کثیر کی، ابو عمرو بصری، حمزہ اور ابو بکر شعبہ کی قرارت ہے اور دونوں قرارات متواتر ہیں ایک میں پاؤں کا دھونا وضو میں فرض بنتا ہے اور دوسری میں پاؤں کا مسح کرنا لازم ٹھہرتا ہے تو اگر دھونا اس حالت پر محمول کر لیا جائے جب ختم نہ پہننے ہوں اور مسح کرنا اس حالت پر ٹھہرایا جائے جب ختم پہن رکھے ہوں تو دونوں قرارات میں غلط صورت معنوی تطبیق ہو جاتی ہے۔

۲۔ حالانکہ خفوں پر مسح کا ثبوت درحقیقت احادیث نبویہ سے ہے تاہم قرآن کریم میں وارجلکم کے ساتھ پڑھنے کی قرارت اس مسح پر دلالت کرتی ہے۔ اس لیے بعض علماء نے کہہ دیا کہ یہ مسح قرآن سے ثابت ہے۔



يُثْبِتُ بِالْإِغْتِسَالِ وَلَوْ انْقَطَعَ دَمُهَا عَشْرَةَ أَيَّامٍ جَازَ  
وُطْيُهَا قَبْلَ الْإِغْتِسَالِ لِأَنَّ مُطْلَقَ الطَّهَارَةِ ثَبَتَ  
بِانْقِطَاعِ الدَّمِ وَلِهَذَا أَقْلْنَا إِذَا انْقَطَعَ دَمُ الْحَيْضِ  
لِعَشْرَةِ أَيَّامٍ فِي آخِرِ وَقْتِ الصَّلَاةِ تَلَزَمُهَا فَرِيضَةٌ  
الْوَقْتُ وَإِنْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الْوَقْتِ مِقْدَارُ مَا تَغْتَسِلُ فِيهِ  
وَلَوْ انْقَطَعَ دَمُهَا لِأَقَلِّ مِنْ عَشْرَةِ أَيَّامٍ فِي آخِرِ وَقْتِ  
الصَّلَاةِ إِنْ بَقِيَ مِنَ الْوَقْتِ مِقْدَارُ مَا تَغْتَسِلُ فِيهِ وَ  
تُحَرِّمُ لِلصَّلَاةِ لَزِمَتْهَا الْفَرِيضَةُ وَالْأَفْلَاةُ ثُمَّ  
نَذَرُ طُرُقًا مِنَ التَّمَسُّكَاتِ الضَّعِيفَةِ لِيَكُونَ  
ذَلِكَ تَنْبِيْهَا عَلَى مَوَاضِعِ الْخَلَلِ فِي هَذَا النَّوعِ مِنْهَا  
أَنَّ التَّمَسُّكَ بِمَا رَوَى عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ  
أَنَّهُ قَاءَ فَلَمْ يَتَوَضَّأْ لِإِثْبَاتِ أَنَّ الْقِيَئَ غَيْرُ نَاقِضٍ  
ضَعِيفٌ لِأَنَّ الْأَثَرِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْقِيَئَ لَا يُوجِبُ  
الْوُضُوءَ فِي الْحَالِ وَلَا خِلَافَ فِيهِ وَإِنَّمَا الْخِلَافُ  
فِي كَوْنِهِ نَاقِضًا وَكَذَا لِكَ التَّمَسُّكِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى  
«حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ لِإِثْبَاتِ فُسَادِ الْمَاءِ بِمَوْتِ  
الدُّبَابِ ضَعِيفٌ لِأَنَّ النَّصَّ يُثْبِتُ حُرْمَةَ الْمَيْتَةِ  
وَلَا خِلَافَ فِيهِ وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي فُسَادِ الْمَاءِ وَكَذَا لِكَ  
التَّمَسُّكِ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَتَّى يَنْقُصَ ثُمَّ اقْرُصِيهِ ثُمَّ  
اغْسِلِيهِ بِالْمَاءِ لِإِثْبَاتِ أَنَّ الْخِلَلَ لَا يُزِيلُ الْخَبَرَ  
ضَعِيفٌ لِأَنَّ الْخَبَرَ يَقْتَضِي وَجُوبَ غَسْلِ الدَّمِ

بِالْمَاءِ فَيَتَقَيَّدُ بِحَالٍ وَجُودِ الدَّمِ عَلَى الْمَحَلِّ وَلَا  
خِلَافَ فِيهِ وَإِنْ شَاءَ الْخِلَافُ فِي طَهَارَةِ الْمَحَلِّ بَعْدَ  
ذَوَالِ الدَّمِ بِالْخِلِّ

اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ: ”تَاَنَكُّهْ (حیض والی عورتیں) پاک ہو جائیں۔“  
سورہ بقرہ آیت ۲۲۲۔ (طہ اور ہاء کی) تشدید کے ساتھ (يُطَهَّرْنَ) بھی پڑھا  
گیا ہے اور تخفیف کے ساتھ (يُطَهَّرْنَ) بھی۔ تو قرأتِ تخفیف پر اس وقت  
عمل کیا جاتے گا جب حیض والی عورت کے ایام حیض دس ہوں (دس دن حیض  
ختم ہو) اور تشدید والی قرأت پر اس وقت جب اس کے ایام دس سے کم ہوں۔  
(دس سے قبل حیض ختم ہو جائے) اسی لیے ہمارے فقہاء کہتے ہیں۔ جب تَوْنُ

لے ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰی يَطْهَرْنَ اور تم اپنی عورتوں کے قریب نہ  
جاؤ (جماع نہ کرو) تَاَنَكُّهْ (ان کا حیض ختم ہو جائے)۔ بقرہ آیت ۲۲۲۔ اس میں امام حمزہ،  
امام کسائی اور شعب کی قرأت میں باب تَفَعَّلُ سے يَطْهَرْنَ طہ اور ہاء کی تشدید کے ساتھ ہے۔  
اور باقی قراءت میں باب فَعَلَ يَفْعَلُ سے يَطْهَرْنَ ہے۔ باب تَفَعَّلُ پر تَطَهَّرَ  
کا معنی طہر نکلائی مجرد سے اپنی ماہیت میں زیادہ ہے۔ لفظ کی زیادتی معنی کی زیادتی پر دلالت کرتی  
ہے۔ جیسے قَطَعَ اور قَطَعَ يَكْسَرُ اور كَسَرَ میں ہے۔ قَطَعَ اور كَسَرَ کا معنی صرف توڑنا  
اور قَطَعَ اور كَسَرَ کا معنی ٹکڑے ٹکڑے کرنا ہے۔ اسی طرح طَهَّرَ کا معنی صرف پاک ہونا ہے۔  
اور تَطَهَّرَ کا معنی خوب پاک ہونا۔ اس کے علاوہ تَطَهَّرَ کے معنی میں فاعل کے ارادہ کا دخل ہے  
یعنی خود کو پاک کرنا۔ اسی لیے لغت میں اس کا معنی غسل کرنا بھی آتا ہے جبکہ طَهَّرَ کا معنی مطلقاً پاک  
ہونا ہے خواہ وہ فاعل کے ارادہ کے بغیر ہی ہو۔ یہ تہید سمجھنے کے بعد یہ سمجھیے کہ اس آیت مذکورہ میں حکم دیا گیا  
ہے کہ جب تک عورت پاک نہ ہو جلتے یعنی اس کا حیض ختم نہ ہو جائے اس کے ساتھ جماع نہ کرو۔ اس  
میں دو قراءات ہیں۔ ایک يَطْهَرْنَ تخفیف کے ساتھ اور یہ اس صورت پر معمول ہے جب عورت کا  
(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



حیض دس دن سے کم مدت میں ختم ہو جائے تو حیض والی عورت جب تک نہ غسل نہ کر لے وطی جائز نہیں کیونکہ محال طہارت غسل کرنے ہی سے حاصل ہوتا ہے (اور تشدید محال طہارت پر دلالت کرتی ہے) اور اگر اس کا خون دس دن پہ ختم ہوا تو غسل سے قبل وطی جائز ہے کیونکہ مطلق طہارت خون کے ختم ہونے ہی سے حاصل ہو جاتی ہے (اور قرارت تخیف ادنیٰ طہارت پر دلالت کرتی ہے)۔ اسی لیے ہم کہتے ہیں جب دس دن پہ کسی نماز کے آخری وقت میں خون حیض ختم ہو تو اس عورت پر اس وقت کی فرض نماز لازم ہو جاتی ہے۔ اگرچہ نماز کے وقت میں اتنی مقدار نہ بچی ہو جس میں وہ غسل کر سکے اور اگر اس کا خون دس دن سے کم مدت میں کسی نماز کے آخری وقت میں ختم ہو تو اس قدر وقت بچا ہو کہ وہ اس میں غسل کر کے بکسیر تحریمہ برائے نماز کہہ سکے تو وہ نماز لازم ہوگی ورنہ نہیں۔ اب ہم ضعیف استدلال کے چند طریقے بیان کرتے

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: حیض دس دن مکمل کر کے ختم ہو۔ دس دن سے زیادہ تو خون حیض کی مقدار ہی نہیں تو اس صورت میں وہ از خود پاک ہوگئی۔ بلا ارادہ، اور اس جماع جائز ہے۔ گویا اس قرارت پر آیت کا مطلب یہ ہوا کہ جب دس دن پہ حیض ختم ہونے سے عورت از خود پاک ہو جائے تو تم اس کے قریب جاسکتے ہو۔ دوسری قرارت **يَطْهَرُ** تشدید کے ساتھ ہے۔ یہ اس صورت پر محمول ہے جب دس دن سے کم مدت پہ حیض ختم ہو۔ اس صورت میں وہ تب تک پاک متصور نہیں ہوتی جب تک وہ غسل نہ کر لے۔ اس قرارت پر آیت کا مطلب یہ ہوا کہ جب دس دن سے کم پہ حیض ختم ہو تو تم عورت کے قریب نہیں جاسکتے جب تک وہ خوب پاک نہ ہو لے یعنی غسل نہ کرے۔ تو اس طرح دونوں قرارات میں خوب صورت تطبیق ہوگئی۔

۱۔ یہ شرع کا اصول ہے کہ اگر دس دن سے کم مدت پہ ختم ہو تو جب تک عورت غسل نہ کرے اس سے جماع جائز نہیں اور اگر دس دن پہ ختم ہو تو اس کے اختتام کے ساتھ ہی جماع جائز ہو جاتا ہے خواہ اس نے غسل نہ بھی کیا ہو۔ آج عموماً عورتیں ان مسائل سے قطعی ناواقف ہیں۔

۲۔ جب یہ بات طے ہوگئی کہ دس دن پہ خون ختم ہو تو حلت جماع کے لیے غسل کی حاجت نہیں تو (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہیں تاکہ بابِ تشک (استدلال) میں خرابی والے ٹھکانوں پر اطلاع ہو جائے تو ان میں سے ایک یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی اس حدیث کہ آپ نے قے فرمائی اور وضو نہ فرمایا، سے یہ ثابت کرنا کہ قے وضو نہیں توڑتی ضعیف ہے، کیونکہ یہ حدیث صرف اس چیز پر دلالت کرتی ہے کہ قے فی الجمال (فوراً) وضو واجب نہیں کرتی اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ اختلاف تو اس کے (مطلقاً) ناقص وضو ہونے

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: جس نماز کے وقت میں بھی دس دن پر ختم ہو گا وہ نماز واجب ہو جائے گی خواہ غسل کا وقت نہ بھی ہو۔ کیونکہ غسل اس صورت میں حیض سے زائد چیز ہے حیض کے زمانہ میں شمار نہیں۔ تو جیسے جماع جائز ہے ویسے نماز فرض ہے۔ اور اگر دس دن سے کم پر حیض ختم ہو تو پھر دیکھا جائے گا اگر نماز میں اتنا وقت باقی ہے کہ غسل کر کے تکبیر تحریمہ کہہ سکتی ہے تو وہ نماز واجب ہو جائے گی اگرچہ وہ ادانہ کپاتے گی مگر اس کی قصداً لازم ہوگی۔ کیونکہ اس صورت میں خود غسل کرنا حیض کے زمانہ میں داخل ہے۔ اس لیے کہ غسل سے قبل وہ پاک متصور نہیں۔ یعنی جس طرح اس صورت میں غسل سے قبل وطی جائز نہیں۔ یونہی غسل سے قبل نماز فرض نہیں۔ گو جب تک خون ختم ہونے کے بعد اتنا وقت نہ گذر جائے کہ اس میں غسل کیا جاسکتا ہو تب تک نماز کی فرضیت کا وقت شروع ہو گا۔ جب غسل کرنے کی مقدار وقت گذر جائے گا تب وہ نماز کی اہل بنے گی اب اگر صرف تکبیر تحریمہ کہنے کا وقت باقی ہے تب بھی نماز فرض ہو گئی اسی طرح اگر ایک شخص کسی نماز کے آخری وقت میں مسلمان ہوا اور صرف تکبیر تحریمہ کا وقت باقی ہے تو یہ نماز اس پر فرض ہو گئی کیونکہ یہ ممکن ہے کہ اللہ وقت کو لمبا کر دے اور پوری نماز پڑھی جاسکے۔

۱۔ مخصوص کے معانی معلوم کرنے کا صحیح طریقہ بیان کرنے کے بعد مصنفؒ نے چاہا کہ وہ بعض غلط طریقہ بھی بیان کر دیے جائیں جن کے ذریعے سے غلط استدلال کیا جاتا ہے۔ چنانچہ ان میں سے ایک یہ ہے کہ حدیث میں آتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قے کی اور وضو نہ فرمایا۔ امام شافعیؒ نے اس سے یہ استدلال کیا کہ قے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ مگر ہم کہتے ہیں کہ اس حدیث سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ آپ نے قے کے بعد فوراً وضو نہ کیا تو اس سے قے کا مطلقاً غیر ناقص وضو ہونا ثابت نہیں ہوتا جبکہ ترمذی وغیرہ میں حضرت ابو داؤد رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قے کے بعد وضو کیا۔



میں ہے۔ اسی طرح قول باری تعالیٰ: تم پر مردار حرام کیا گیا ہے۔ سورہ مائدہ آیت ۳۔  
 سے یہ استدلال کہ مکھی کے مرنے سے پانی فاسد ہو جاتا ہے ضعیف ہے۔ کیونکہ نص  
 (صرف) مردار کی حرمت ثابت کرتی ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ اختلاف  
 تو پانی کے فاسد ہونے میں ہے۔ اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: ”تم  
 (پہلے خون حیض کو کپڑے سے) گھر چوپھر اُسے ملو پھر پانی سے دھو دو“ سے یہ استدلال  
 کہ سرکہ نجاست نہیں اُتار سکتا۔ ضعیف ہے۔ کیونکہ حدیث صرف پانی کے  
 ساتھ دھونے کا وجوب چاہتی ہے تو یہ چیز کپڑے پر خون کی موجودگی سے مفید ہے  
 اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ خون لگا ہو تو کپڑے کو پانی ہی سے دھونا ضروری  
 ہے (اختلاف تو سرکہ کے ساتھ دھونے کے بعد جبکہ پاک (یا ناپاک) ہونے  
 میں ہے۔

۱۔ اسی طرح بعض لوگوں (غالباً اہل ظاہر) نے قرآن کی اس آیت سے کہ تم پر مردار حرام ہے ثابت کیا  
 کہ اگر مکھی کسی چیز میں پڑ کر مر جائے تو وہ چیز ناپاک ہو گئی کیونکہ وہ بھی مردار ہے اور حرام ہے اور ہر حرام نجس ہے  
 مگر یہ استدلال نہایت ضعیف ہے۔ آیت نے صرف مردار کو حرام کہا ہے۔ مگر ہر حرام کو نجس نہیں کہا۔ مٹی  
 کھانا حرام ہے مگر وہ نجس نہیں تو پانی میں مکھی کے مرنے سے پانی کی نجاست کا اس آیت سے استدلال  
 کیسے درست ہو سکتا ہے۔ پانی میں صرف اس جانور کی موت نجاست ثابت کرتی ہے جس میں دم سائل  
 ہو۔ مکھی میں دم سائل نہیں تو یہ مچھلی کی طرح ہو گئی جس میں خون نہیں ہوتا اور حدیث میں بھی ہے کہ مکھی کو کھانے  
 میں ڈبو دو کہ وہ پہلے بیماری والا پڑا اخل کرتی ہے۔ ڈوبنے سے تو وہ نہ مری ہوتی ہے مرنے سے بھی مرنے کی تو کیا پھر  
 نجس کھانا کھایا جائے گا؟

۲۔ حدیث میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یتیمہ اسماء بنت ابی بکر صدیق رضی اللہ عنہ سے فرمایا جب تم اپنے کپڑے  
 پر حیض کا خون دیکھو تو اسے ہاتھ سے کھرچو، ملو پھر پانی سے دھولو (ابوداؤد، کتاب الطہارۃ وغیرہ) امام  
 شافعی نے اس سے استدلال کیا کہ صرف پانی سے کپڑا دھل سکتا ہے۔ اگر سرکہ وغیرہ اسے صاف کیا  
 (بقیہ حاشیہ ص ۱۷۸)

وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي  
 اَرْبَعَيْنَ شَاةً شَاةً لِاثْبَاتٍ عَدَمِ جَوَازِ دَفْعِ  
 الْقِيَمَةِ ضَعِيفٌ لِأَنَّهُ يَقْتَضِي وَجُوبَ الشَّاةِ وَلَا  
 خِلَافَ فِيهِ وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي سُقُوطِ الْوَاجِبِ  
 بِإِدَاءِ الْقِيَمَةِ وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى  
 "وَأَتِمُّوا الْحَبَّ وَالْعُمَرَةَ لِلَّهِ" لِاثْبَاتٍ وَجُوبِ الْعُمَرَةِ  
 إِبْتِدَاءً ضَعِيفٌ لِأَنَّ النَّصَّ يَقْتَضِي وَجُوبَ الْإِتِمَامِ  
 وَذَلِكَ إِنَّمَا يَكُونُ بَعْدَ الشَّرُوعِ وَلَا خِلَافَ فِيهِ وَإِنَّمَا  
 الْخِلَافُ فِي وَجُوبِهَا إِبْتِدَاءً وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ  
 عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَبِيعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ  
 بِالصَّاعَيْنِ لِاثْبَاتٍ أَنَّ الْبَيْعَ الْفَاسِدَ لَا يُفِيدُ الْمِلْكَ  
 ضَعِيفٌ لِأَنَّ النَّصَّ يَقْتَضِي تَحْرِيمَ الْفَاسِدِ وَلَا خِلَافَ  
 فِيهِ وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي ثُبُوتِ الْمِلْكِ وَعَدَمِهِ وَكَذَلِكَ  
 التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَّا لَا تَصُومُوا فِي هَذَا

بقیر حاشیہ گذشتہ صفحہ: گیا تو وہ پاک نہ ہوگا خواہ نجاست کا اثر زائل ہو جائے۔ احناف کہتے ہیں یہ استدلال درست نہیں۔ حدیث سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ پانی سے کپڑا دھونا چاہیے اور یہ سب کو تسلیم ہے تاہم اگر کپڑے سے نجاست کسی بھی طرح دور کر دی جاتے خواہ وہ سر کے ساتھ ہو تو کپڑا پاک ہو جائے گا۔ اور حدیث میں اس کی مخالفت پر کوئی دلالت نہیں۔ دیکھیے اگر کپڑے کا نجس حصہ کاٹ دیا جائے تو کپڑا کیا پاک نہ ہوگا؟ حالانکہ پانی استعمال نہیں ہوا۔ تو پانی کا استعمال ضروری نہیں۔ نجاست کا ازالہ ضروری ہے چونکہ پانی میں نجاست زائل کرنے کی وصف سب سے زیادہ ہے۔ اس لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ثُمَّ اغْتَسِلْ بِهِ بِالْمَاءِ فرمایا مگر یہ نہیں فرمایا کہ لَا تَغْسِلْ بِهِ إِلَّا بِالْمَاءِ۔



الْأَيَّامَ فَإِنَّهَا أَيَّامُ أَكْلِ وَمَشْرَبٍ وَبَعَالٍ لِإِثْبَاتِ  
 أَنَّ التَّذَكُّرَ بِصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ لَا يَصِحُّ ضَعِيفٌ لِأَنَّ  
 النَّصَّ يَقْتَضِي حُرْمَةَ الْفِعْلِ وَلَا خِلَافَ فِي كَوْنِهِ  
 حَرَامًا وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي إِفَادَةِ الْأَحْكَامِ مَعَ كَوْنِهِ  
 حَرَامًا وَحُرْمَةُ الْفِعْلِ لَا تُنَافِي تَرْتُّبَ الْأَحْكَامِ عَلَيْهِ  
 فَإِنَّ الْأَبَّ لَوِ اسْتَوْلَدَ جَارِيَةً ابْنُهُ يَكُونُ حَرَامًا  
 وَيُثْبِتُ بِهِ الْمَلِكُ لِلْأَبِ. وَلَوْ ذَبَحَ شَاةً بِسَكِينٍ  
 مَغْضُوبَةٍ يَكُونُ حَرَامًا وَيَحِلُّ الْمَذْبُوحُ وَلَوْ غَسَلَ  
 الثَّوْبَ النَّجِسَ بِمَاءٍ مَغْضُوبٍ يَكُونُ حَرَامًا وَيُطَهَّرُ  
 بِهِ الثَّوْبُ وَلَوْ وَطِئَ امْرَأَةً فِي حَالَةِ الْحَيْضِ يَكُونُ  
 حَرَامًا وَيُثْبِتُ بِهِ إِحْصَانُ الْوَاطِئِ وَيُثْبِتُ الْحِلَّ  
 لِلزَّوْجِ الْأَوَّلِ.

اسی طرح نبی ﷺ کے ارشاد: ”چالیس بکریوں میں ایک بکری (بطور زکوٰۃ دینا لازم) ہے“ سے یہ استدلال کہ (بکری کی جگہ) قیمت دینا جائز نہیں ضعیف ہے کیونکہ یہ ارشاد صرف ایک بکری کا وجوب چاہتا ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ اختلاف تو اس میں ہے کہ قیمت ادا کرنے سے واجب ساقط ہوتا ہے۔ (یہ نہیں!) اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ: ”حج اور عمرہ کو اللہ کے لیے مکمل کرو“ سے

۱۔ نبی ﷺ کا ارشاد ہے کہ جس شخص کے پاس چالیس بکریاں ہوں اسے ایک بکری زکوٰۃ میں دینا لازم ہے۔ اہم شافعی کے نزدیک اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے بکری ہی دینا ضروری ہے۔ اس کی قیمت زکوٰۃ میں نہیں دی جاسکتی کیونکہ بکری لازم کی گئی ہے۔ مگر یہ استدلال ضعیف ہے۔ حدیث نے صرف بکری لازم ہونے کا ذکر کیا ہے۔ رہا یہ کہ اگر اس کی جگہ اس کی قیمت دے دی جاتے تو کیسا ہے۔ اس سے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

عمرہ کا ابتداء سے (حج کی طرح) واجب قرار دینے کا استدلال ضعیف ہے۔ کیونکہ یہ نص صرف مکمل کرنے کو واجب کرنا چاہتی ہے اور یہ (مکمل کرنا) شروع کرنے کے بعد ہی متصور ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ اختلاف تو عمرہ کے ابتداء سے واجب ہونے میں ہے۔ اسی طرح نبی ﷺ کے ارشاد: ”ایک درہم دو درہموں کے بدلے میں اور ایک صاع دو صاعوں کے بدلے میں نہ بیچو“ سے استدلال کر کے یہ ثابت کرنا کہ بیع فاسد ملک کا فائدہ نہیں دیتی ضعیف ہے۔ کیونکہ یہ نص صرف بیع فاسد کا حرام ہونا چاہتی ہے اور اس میں کسی کو اختلاف نہیں۔ اختلاف تو ملک کے ثابت ہونے اور نہ ہونے میں ہے۔ اسی طرح نبی ﷺ کے ارشاد: ”خبردار! ان دنوں (عیدین اور ایام نحر) میں روزہ نہ رکھو۔ کیونکہ یہ کھانے پینے اور جماع کے دن ہیں“ سے دلیل پکڑ کر یہ ثابت کرنا کہ یوم نحر کے روزہ کی نذر ماننا صحیح نہیں ضعیف ہے۔ کیونکہ یہ نص صرف اس فعل (روزہ رکھنے) کی حرمت چاہتی ہے اور اس کے حرام ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔ اختلاف تو اس میں ہے کہ حرام ہونے کے باوجود

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: یہ حدیث سکت ہے اور اسی میں اختلاف ہے۔ ہمارے نزدیک قیمت دی جاسکتی ہے۔ کیونکہ زکوٰۃ واجب ہونے کی علت فقر اور حاجت پورا کرنا ہے اور وہ قیمت سے زیادہ پوری ہوتی ہے کیونکہ پیسوں سے فقیر اپنی حاجت کی کسی چیزیں خرید سکتا ہے ممکن ہے کہ کسی اس کے لیے مصیبت بن جائے۔

۱۔ شوافع اور حنابلہ نے مذکورہ آیت سے استدلال کر کے حج کی طرح عمرہ بھی فرض قرار دیا ہے۔ مگر یہ استدلال ضعیف ہے۔ اللہ نے اَتَعْمُوا فرمایا ہے کہ حج اور عمرہ کو رضاء الہی کے لیے پورا کرو اور پورا کرنا شروع کرنے کے بعد ہوتا ہے اور ہم بھی کہتے ہیں کہ شروع کرنے کے بعد عمرہ کو پورا کرنا لازم ہے بلکہ کوئی بھی نفل شروع کرنے کے بعد لازم ہو جاتا ہے۔ رہا یہ کہ ابتداء سے عمرہ فرض ہو اس پر یہ آیت دلالت نہیں کرتی اور کثیر احادیث بتلاتی ہیں کہ اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر رکھی گئی ہے۔ شہادتین، نماز، زکوٰۃ، روزہ، اور حج عمرہ کا ذکر نہیں کیا گیا اور ترمذی میں حدیث ہے کہ ایک اعرابی نے سوال کیا یا رسول اللہ کیا عمرہ واجب ہے؟ فرمایا نہیں۔ اگر کو تو بہتر ہے۔



یہ احکام (کے مرتب ہونے) کا فائدہ دیتا ہے یا نہیں جبکہ فعل کا حرام ہونا اس پر احکام مرتب ہونے کے منافی نہیں۔ چنانچہ باپ اگر اپنے بیٹے کی لونڈی سے اپنا بچہ جنم لے تو یہ حرام ہے اور اس سے باپ کے لیے (لونڈی پر) ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اور اگر کسی نے چھینی ہوئی ٹھہری سے بکری ذبح کی تو یہ حرام ہے اور ذبح شدہ بکری حلال اور اگر چھینے ہوئے پانی سے ناپاک کپڑا دھویا تو ایسا کرنا حرام ہے اور کپڑا پاک ہو جائے گا اور اگر بیوی سے حالت حیض میں وطی کی تو یہ وطی حرام ہے اور اس سے وطی کرنے والے کا محض ہونا اور اس عورت کا پہلے شوہر کے لیے حلال ہونا ثابت ہو جاتے گا۔

۱۔ بیع کے متعلق حدیث سے استدلال کرتے ہوئے امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اس قسم کی بیع جو ناجائز شرائط پر مشتمل ہو حرام ہے اور حرام بیع سے خریدی ہوئی چیز پر خریدار کی ملک ثابت نہیں ہوتی، ہم کہتے ہیں حدیث بیع کے حرام ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ مگر یہ ممکن ہے کہ کسی چیز کے حرام ہونے کے باوجود اس پر ملک ثابت ہو جاتے۔ مگر کسی کے پاس بڑا ہوا شراب بن جاتے تو اس پر ملک ثابت ہے۔ اس کی بحث پیچھے گذر چکی ہے اسی طرح عیدین اور ایام نحر میں روزے سے ممانعت پر حدیث وارد ہے اور ہم بھی اس روزے کو ممنوع کہتے ہیں، یہ بات کہ ان دنوں میں روزہ رکھنے کی نذر ماننے سے وہ نذر لازم آتی ہے یا نہیں اس پر حدیث کچھ دلالت نہیں بلکہ اس بارہ میں وہ ساکت ہے۔ اور اس سے انکار ممکن نہیں کہ ایک فعل کے بجائے خود حرام ہونے کے باوجود اس کے کرنے سے احکام مرتب ہو جاتے ہیں۔ آگے مصنف نے اس کی مثالیں لکھی ہیں۔ لہذا بیع فاسد بھی احکام ثابت کرتی ہے، چنانچہ اگر بیع فاسد کے بعد خریدار نے وہ چیز آگے بیچ دی تو اگر خریدار مالک ہو جائے گا اگرچہ پہلے خریدار کو فعل حرام کے ارتکاب کا گناہ ہوگا۔ مگر کسی فعل کے حرام ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس پر احکام بھی مرتب ہوں جیسا کہ مصنف نے مثالیں دی ہیں۔

۲۔ اگر باپ نے بیٹے کی لونڈی سے وطی کی اور اس سے بچہ ہو گیا تو وہ لونڈی باپ کی ملکیت میں چلی جاتے گی اور اسے لونڈی کی قیمت بیٹے کو ادا کرنا ہوگی معلوم ہوا فعل حرام پر بھی احکام مرتب ہوتے ہیں۔

**فصل** (في تقرير حرّوف المعاني) الواو للجمع المطلق  
وقيل إنّ الشافعي جعله للترتيب وعلى هذا أوجب  
الترتيب في باب الوضوء وقال علماءنا إذا قال لامرأته  
إن كنت زيدا وعمروا فأنت طالق فكلمت  
عمروا ثم زيدا طلقت ولا يشترط فيه معنى  
الترتيب والمقارنة. ولو قال إن دخلت هذه الدار  
وهذه الدار فأنت طالق فدخلت الثانية ثم  
دخلت الأولى طلقت. قال محمد إذا قال إن  
دخلت الدار وأنت طالق تطلق في الحال ولو اقتضى  
ذلك ترتيبا لترتب الطلاق على الدخول ويكون  
ذلك تعليقاً لا تحيزاً وقد يكون الواو للحال فيجمع  
بين الحال وذی الحال وحينئذ يفيد معنى الشرط  
مثاله ما قال في المأذون إذا قال لعبداه أد إلى ألفاً  
وأنت حرّ يكون الأداء شرطاً للحرية وقال  
محمد في السير الكبير إذا قال الإمام للكفّار  
افتحوا الباب وأنتم آمنون لا يأمنون بدون الفتح  
ولو قال للحربي أنزل وأنت آمن لا يأمن بدون  
النزول وإنما يحمل الواو على الحال بطريق المجاز  
فلا بد من احتمال اللفظ على ذلك وقيام الدلالة على  
شؤيته كما في قول المولى لعبداه أد إلى ألفاً وأنت  
حرّ فإن الحرية تتحقق حال الأداء وقامت الدلالة



عَلَىٰ ذَٰلِكَ فَإِنَّ الْمَوْلَىٰ لَا يَسْتَوْجِبُ عَلَىٰ عَبْدِهِ مَا لَمْ يَمَسَّ  
 قِيَامَ الرِّقِّ فِيهِ وَقَدْ صَحَّ التَّعْلِيقُ فَحَمَلَ عَلَيْهِ وَلَوْ  
 قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ وَأَنْتَ مَرِيضَةٌ أَوْ مُصَلِّيَةٌ تَطْلُقُ فِي  
 الْحَالِ وَلَوْ نَوَىٰ بِهِ التَّعْلِيقَ صَحَّتْ نِيَّتُهُ فِيمَا بَيْنَ بَيْنِهِ  
 وَبَيْنَ اللَّهِ تَعَالَىٰ لِأَنَّ اللَّفْظَ وَإِنْ كَانَ يَحْتَمِلُ مَعْنَى الْحَالِ  
 إِلَّا أَنَّ الظَّاهِرَ خِلَافُهُ وَإِذَا تَأَيَّدَ ذَٰلِكَ بِقَصْدِهِ ثَبَتَ  
 وَلَوْ قَالَ خُذْ هَذَا الْأَلْفَ مُضَارَبَةً وَاعْمَلْ بِهَا فِي  
 الْبُرِّ لَا يَتَقَيَّدُ الْعَمَلُ فِي الْبُرِّ وَيَكُونُ الْمُضَارَبَةُ عَامَّةً  
 لِأَنَّ الْعَمَلَ فِي الْبُرِّ لَا يَصْلَحُ حَالًا لِاخْتِارِ الْأَلْفِ  
 مُضَارَبَةً فَلَا يَتَقَيَّدُ صَدْرُ الْكَلَامِ بِهِ - وَعَلَىٰ هَذَا  
 قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ إِذَا قَالَتْ لِزَوْجِهَا طَلِّقْنِي وَلَكَ  
 أَلْفٌ فَطَلَّقَهَا لَا يَجِبُ لَهُ عَلَيْهَا شَيْءٌ لِأَنَّ قَوْلَهَا وَلَكَ  
 أَلْفٌ لَا يُفِيدُ وَجُوبَ الْأَلْفِ عَلَيْهَا وَقَوْلَهَا طَلِّقْنِي  
 مُفِيدٌ بِنَفْسِهِ فَلَا يَتْرُكُ الْعَمَلَ بِهِ بِدُونِ الدَّلِيلِ  
 بِخِلَافِ قَوْلِهِ إِحْمَلْ هَذَا الْمَتَاعَ وَلَكَ دِرْهَمٌ لَا تَلَا  
 دَلَالَةَ الْإِجَارَةِ يُمْسَعُ الْعَمَلُ بِحَقِيقَةِ اللَّفْظِ -

فصل - (معنی دار حروف کے بیان میں) واو مطلقاً جمع کے لیے مستعمل ہے  
 کہا گیا ہے کہ امام شافعی نے اسے (صرف) ترتیب کے لیے قرار دیا ہے اور اسی  
 لیے یہ فصل ان حروف کے متعلق ہے جو کسی معنی پر دلالت کرتے ہیں، جیسے من فی علی وغیرہ  
 حروف جارہ ہیں یا و، او، ثم وغیرہ حروف عطف ہیں۔ معنی کی قید سے حروف بجا نکال دیئے گئے ہیں  
 کیونکہ وہ محض الفاظ کی ترکیب کے لیے وضع ہیں نہ کہ معانی کے لیے۔

بنیاد پر انہوں نے باب وضوء میں ترتیب واجب قرار دی ہے اور ہمارے علماء فرماتے ہیں جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا اگر تو نے زید اور عمرو سے گفتگو کی تو تجھے طلاق ہے اور اس نے عمرو سے (پہلے) کلام کی اس کے بعد زید سے تو اسے طلاق ہو جائے گی اور اس (واو) میں ترتیب اور مقارنت (معطوف) معطوف علیہ کا ایک ساتھ واقع ہونا۔) شرط نہیں اور اگر کسی نے کہا اگر تو اس گھر اور اس گھر میں داخل ہوتی تو تجھے طلاق ہے اور وہ دوسرے گھر میں (پہلے) داخل ہوتی پھر پہلے میں تو طلاق ہو جائے گی۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں جب کسی نے کہا اگر تو اس گھر میں داخل ہوتی اور تجھے طلاق ہے تو اسے فوراً طلاق ہو جائے گی۔ اگر یہ

۱۔ حروفِ عطف کو حروفِ جارہ پر مقدم رکھا ہے کیونکہ ان کا وقوع ان کے اکثر ہے حروفِ جارہ ضربِ اسماء پر داخل ہوتے ہیں اور حروفِ عطف اسم و فعل و حرف سب پر۔ تو سب سے پہلے واؤ کا ذکر کیا گیا ہے۔ احناف کے نزدیک یہ مطلقاً دو چیزوں کو جمع کرنے کے لیے ہے۔ اس میں معطوف علیہ اور معطوف کے ترتیب سے واقع ہونے یا ایک ساتھ واقع ہونے کی کوئی قید نہیں ہوتی۔ جیسے اگر کوئی کہے۔ جائی زید و عمرو۔ میرے پاس زید اور عمرو آتے تو ممکن ہے وہ دونوں اکٹھے آتے ہوں یا عمرو زید سے پہلے آیا ہو یا زید عمر سے پہلے بعض کوئی بھی احتمال ممکن ہے۔ البتہ امام شافعیؒ کے متعلق مشہور ہے کہ وہ واؤ کو ترتیب کے لیے سمجھتے ہیں، معطوف علیہ پہلے ہوتا ہے اور معطوف بعد میں۔ اسی لیے وہ آیت وضوء کے تحت فاغسلوا وجوهکم وایديکم الی الموافق وامسحوا بالرؤس منہ دھونے کو بازو دھونے سے پہلے اور بازو دھونے کو سر کے مسح سے پہلے بحالانا وغیرہ فرض سمجھتے ہیں۔ کیونکہ واؤ ترتیب کے لیے ہے۔ ۲۔ چونکہ ہمارے نزدیک واؤ مطلقاً جمع کے لیے ہے معطوف علیہ اور معطوف کے مابین ترتیب یا مقارنت کچھ ضروری نہیں اس لیے ان دونوں مثالوں میں اگر عمرو سے گفتگو پہلے ہو جائے یا دوسرے گھر میں پہلے داخل ہو جائے تب بھی طلاق ہو جائے گی۔ مگر امام شافعیؒ کے نزدیک جب تک پہلے زید سے اور بعد میں عمرو سے گفتگو نہ کرے یا ترتیب سے پہلے اور پھر دوسرے گھر میں داخل نہ ہو طلاق نہ ہوگی



(داد) ترتیب چاہتی ہوتی تو طلاق دخول (دار) پر معلق ہو جاتی اور یہ معلق کرنے والا جملہ ہوتا نہ کہ فوراً حکم جاری کرنے والا۔ اور کبھی داد معنی حال کے لیے ہوتی ہے اور حال و ذوالحال کو اکٹھا کر دیتی ہے اور ایسے میں شرط والے معنی کا فائدہ دیتی ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ (امام محمد نے) عبد ماذون کے متعلق فرمایا: اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا۔ مجھے ہزار (درہم) دو اور تم آزاد ہو تو یہ ادائیگی آزادی کے لیے شرط قرار پائے گی۔ اور امام محمد سیر کبیر میں فرماتے ہیں۔ جب امیر المؤمنین نے کفار سے کہا دروازہ کھولو اور تم کو امان ہے۔ تو وہ دروازہ کھولے بغیر امان نہیں پاتیں گے اور اگر امام نے حربی (برسرِ پیکار کافر) سے کہا (قلعہ سے) اتر آؤ اور تمہیں امان ہے تو اترے بغیر اے امان نہیں ملے گی اور داد کو معنی حال پر بطریق مجاز حمل کیا جاتا ہے لہذا ضروری ہے کہ عبارت اس معنی کا احتمال رکھتی ہو اور مجاز کے ثبوت پر قرنیہ قائم ہو۔ جیسے کہ کسی آقا کا اپنے غلام کے لیے یہ قول ہے۔ مجھے ہزار درہم دو اور تم آزاد ہو، کہ حریت حال ادائیگی میں متحقق ہوگی اور اس پر دلالت (قرنیہ) قائم ہے۔ کیونکہ مالک اپنے غلام

لے اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ وَاَنْتَ طَالِقٌ مِّنْ اَوْادٍ ترتیب کے لیے ہو تو وہ فاء کے معنی میں بن جلتے گی اور شرط کا مفہوم آجائے گا۔ کیونکہ فاء برائے شرط میں شرط پہلے واقع ہوتی ہے اور جزا بعد میں۔ اگر داد بھی ترتیب کے لیے ہو تو داد اور فاء میں فرق نہ رہا اور یہ درست نہیں۔ اس لیے حقیقت یہ ہے کہ اس جملہ میں طلاق فی الحال بطورِ تنجیز یعنی فوری حکم کے طور پر واقع ہو جاتی ہے اور ان دخلت الدار کے الفاظ لغویں۔

۲۔ اہل نحو کبھی داد کو حال کے لیے قرار دیتے ہیں۔ لیے میں وہ شرط کا معنی دیتی ہے۔ یعنی معطوف علیہ شرط بن جاتا ہے اور معطوف جزاء اس کی مثال یہ ہے کہ آقا غلام سے کہتا ہے۔ اَدْ اِلَیْ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ اس کا معنی یہ ہے اِنْ تُوْدِ اِلَیْ اَلْفًا فَانْتَ حُرٌّ یعنی اگر تم مجھے ہزار درہم دے دو تو تم آزاد ہو۔

۳۔ چونکہ ان دونوں مثالوں میں بھی داد حال کے لیے ہونے کی وجہ سے شرط کا معنی دے رہی ہے تو امام یعنی بادشاہ اسلام کے مذکورہ اقوال کا معنی یہ بنتا ہے۔ اِنْ تَفْتَحُوا الْبَابَ فَانْتُمْ اٰمِنُوْنَ اور اِنْ تَنْزِلْ فَانْتَ اٰمِنٌ۔

پراس کی غلامی کی موجودگی میں مال واجب نہیں کر سکتا۔ البتہ اس (ادائیگی مال) پر تعلیق ممکن ہے تو اسی پر کلام کو حمل کیا جائے گا۔ اور اگر کسی نے (اپنی بیوی سے) کہا تمھیں طلاق ہے اور تم بیمار ہو یا تم نماز پڑھنے والی ہو۔ تو اُسے فی الحال طلاق ہو جائے گی اور اگر اس نے (طلاق کو بیمار ہونے یا نماز پڑھنے پر) معلق کرنا مراد لیا ہے تو اس کی نیت اس کے اور اللہ رب العزت کے درمیان درست قرار پائے گی۔ (البتہ قانون شریعت میں درست قرار نہیں پائے گی) کیونکہ عبارت اگرچہ معنی حال (یعنی تعلیق) کا احتمال رکھتی ہے مگر ظاہر اس کے خلاف ہے اور جب اُس کی نیت سے اس (خلاف ظاہر) کی تائید ہو گئی تو یہ (عند اللہ) ثابت ہوگا۔ (عند الشرع نہیں) اور اگر (کوئی کسی سے) کہتا ہے یہ ہزار درہم بطور مضاربت لے لو او

لے چونکہ واؤ حقیقت میں مطلقاً جمع کے لیے ہے اس لیے اگر اسے حال کے معنی پر لایا جائے تو یہ مجاز ہے۔ کیونکہ حال کے معنی پر معطوف علیہ اور معطوف میں مقارنت ضروری ہے اور یہ واؤ کی حقیقت کے خلاف ہے۔ اس لیے مجاز ہے اور مجازی معنی کے لیے ضروری ہے کہ کلام میں حقیقت والا معنی متعذر یا مشکل ہو تاکہ مجازی گنجائش پیدا ہو اور ضروری ہے کہ مجاز کے تعین پر قرینہ وال ہو۔ اس کی مثال یہی جملہ ہے کہ آقا غلام سے کہتا ہے اَدِّ اِلَیَّ الْفَا وَ اَنْتَ حُرٌّ تَمَّ مجھے ہزار درہم دے دو اور تم آزاد ہو۔ اس میں حقیقت تو یہ ہے کہ واؤ مطلق جمع کے لیے ہے۔ دونوں جملے اپنی اپنی جگہ مستقل ہوں۔ مگر یہ معنی یہاں متعذر ہے۔ کیونکہ اس طرح پہلا جملہ اَدِّ اِلَیَّ الْفَا غلام میں غلامی کی موجودگی میں متحقق ہوگا۔ جبکہ آقا اپنے غلام پر کوئی مال واجب نہیں کر سکتا کہ غلام کا مال آقا ہی کا مال ہے۔ غلام سے مانگنا اپنے آپ سے مانگنے کے مترادف ہے جو ناممکن ہے۔ البتہ واؤ کو حال کے لیے قرار دے کر تعلیق کا معنی درست ہو سکتا ہے وہ یہ کہ اگر تم مجھے ہزار درہم دے دو تو تم آزاد ہو۔ اسی لیے اسی معنی پر حمل کیا جائے گا۔

۲۔ اس مثال میں چونکہ واؤ کی حقیقت متعذر نہیں اور دونوں جملے الگ الگ درست ٹھہر سکتے ہیں کہ تمھیں طلاق ہے اور تم مریض ہو یا تم نماز پڑھتی ہو تو حقیقت کو بلا وجہ چھوڑ کر تعلیق مراد لینا۔ عند اللہ درست (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



کپڑے میں اس سے کاروبار کرو، تو کاروبار کپڑے ہی میں مقید نہ ہوگا۔ بلکہ یہ کھلی مضاربت قرار پائے گی۔ کیونکہ کپڑے میں کاروبار کرنا۔ بطور مضاربت ہزار درہم لینے کے لیے حال نہیں بن سکتا۔ اس لیے کلام کا پہلا حصہ (یعنی ”ہزار درہم لے لو۔“) اس سے مقید نہیں ہوگا۔ اسی قاعدہ پر امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں: جب عورت نے اپنے شوہر سے کہا مجھے طلاق دے دو اور تمہارے لیے (میری طرف سے) ہزار درہم ہے۔ اس نے اسے طلاق دے دی تو عورت پر اسے کچھ دینا واجب نہیں ہوگا کیونکہ عورت کا یہ کہنا کہ ”تمہارے لیے ہزار درہم ہے“ اس پر ہزار کے وجوب کو (طلاق کے لیے) بطور حال ثابت کرنے کا فائدہ نہیں دیتا۔ جبکہ عورت کا قول کہ ”مجھے طلاق دے دو“ بذات خود (اپنے معنی کا فائدہ دیتا ہے۔ تو بلا دلیل اس پر عمل ترک نہیں کیا جائے گا، مگر یہ معاملہ کسی کے اس قول سے مختلف ہے کہ یہ سامان بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: ہو سکتا ہے۔ عند الشرح نہیں کہ اس میں یہ تہمت ہے کہ اس شخص نے طلاق سے بچنے کی خاطر حقیقت چھوڑ کر مجاز مراد لینے کا دعویٰ کیا ہے۔

۱۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان دونوں مثالوں میں واو حال کے لیے نہیں بن سکتی کیونکہ حال ذوالحال سے متعارف ہوتا ہے۔ جبکہ ہزار درہم کا لینا تو بھی واقع ہے اور کپڑے کا کاروبار کرنا بھی واقع نہیں۔ وہ بعد میں شروع ہوگا۔ تو حال ذوالحال کا زمانہ ایک نہ رہا۔ جب عمل فی البز حال نہیں بن سکتا تو وہ ماقبل کے لیے قید نہ رہا۔ اس لیے ماقبل یعنی حَذِّ هَذَا الْاَلْفِ مُضَادَّةٌ عَامٌ مضاربت بن گئی اور بعد والا جملہ لغو ہو گیا مضاربت یہ ہے کہ پیسہ ایک شخص کا ہو اور کاروبار دوسرا آدمی کرے اور نفع میں دونوں شریک ہوں۔ جبکہ دوسری مثال میں طَلَّقْنِي اور لَكَ الْاَلْفُ میں بھی واو حال کے لیے نہیں بن سکتی اور نہ ہی پہلا جملہ دوسرے کے لیے شرط ہے۔ کیونکہ طلاق میں اصل یہی ہے کہ وہ مال کے معاوضہ میں نہ ہو اس لیے بلا وجہ واو کو اپنے اصل حقیقی معنی سے ہٹا کر شرط کا معنی پیدا کرنے کا کوئی عذر موجود نہیں تو طَلَّقْنِي جو کہ مستقل جملہ ہے اور اپنے معنی کا فائدہ دیتا ہے، کو مستقل ہی رکھا جائے گا۔ اور لَكَ الْاَلْفُ لغو ہو جائے گا۔

اٹھاؤ اور تمہارے لیے ایک درہم ہے کہ مزدوری پر آدمی لینے کا قرینہ لفظ کی حقیقت پر عمل کرنے سے مانع ہے۔

**فصل۔** الْفَاءُ لِلتَّعْقِيبِ مَعَ الْوَصْلِ وَلِهَذَا اسْتَعْمِلُ فِي الْأَجْزِيَةِ لِمَا أَنَّهَا تَتَعَقَّبُ الشَّرْطُ قَالَ أَصْحَابُنَا إِذَا قَالَ بَعْتُ مِنْكَ هَذَا الْعَبْدَ بِأَلْفٍ فَقَالَ الْآخَرُ فَهُوَ حُرٌّ يَكُونُ ذَاكَ قَبُولًا لِلْبَيْعِ اقْتِضَاءً وَيَثْبُتُ الْعِثْقُ مِنْهُ عَقِيبَ الْبَيْعِ بِخِلَافِ مَا قَالَ وَهُوَ حُرٌّ أَوْ هُوَ حُرٌّ فَإِنَّهُ يَكُونُ رَدًّا لِلْبَيْعِ وَإِذَا قَالَ لِلْخِيَّاطِ أَنْظِرْ إِلَى هَذَا الثَّوْبِ أَيْ كَيْفِيَّتِي قَيِّمًا فَتَنْظَرُ فَقَالَ نَعَمْ فَقَالَ صَاحِبُ الثَّوْبِ فَأَقْطَعْهُ فَقَطَعَهُ فَإِذَا هُوَ لَا يَكْفِيهِ كَانَ الْخِيَّاطُ ضَامِنًا لِأَنَّهُ إِنَّمَا أَمَرَهُ بِالْقَطْعِ عَقِيبَ الْكِفَايَةِ بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ أَقْطَعْهُ أَوْ وَأَقْطَعْهُ فَقَطَعَهُ فَإِنَّهُ لَا يَكُونُ الْخِيَّاطُ ضَامِنًا وَلَوْ قَالَ بَعْتُ مِنْكَ هَذَا الثَّوْبَ بِعَشْرَةٍ فَأَقْطَعْهُ فَقَطَعَهُ وَلَمْ يَقُلْ شَيْئًا كَانَ الْبَيْعُ تَامًا. وَلَوْ قَالَ إِنْ دَخَلْتُ هَذِهِ الدَّارَ فَهَذِهِ الدَّارُ فَانْتِ طَالِقٌ

لے اس مثال میں دو احوال کے لیے بنی پابندی اور معنی یہ ہے اِنْ تَحْمِلْ هَذَا الْمَتَاعَ فَلَنْ دَرُ هُمْ۔ اگر تم یہ سامان اٹھاؤ تو تمہیں ایک درہم ملے گا۔ یہ معنی اگرچہ واو کی حقیقت کے خلاف ہے۔ کیونکہ وہ مطلقاً جمع کے لیے ہے۔ مگر چونکہ اجارہ ایک معمول روزگار ہے اور اجارہ میں ایسے الفاظ عموماً بولے جاتے ہیں درہم کے بدلے سامان اٹھوایا جاتا ہے۔ اس لیے شرط کا معنی مراد لیا جانے کا۔ جبکہ اس پہلے والی مثال میں طلاق کوئی ایسا مال نہیں جو عموماً پیسوں سے فروخت کیا جاتا ہے۔



فَالشَّرْطُ دُخُولُ الثَّانِيَةِ عَقِيبَ دُخُولِ الْأُولَى مُتَّصِلًا  
بِهِ حَتَّى لَوْ دَخَلَتْ الثَّانِيَةُ أَوَّلًا وَالْأُولَى آخِرًا أَوْ  
دَخَلَتْ الْأُولَى أَوَّلًا وَالثَّانِيَةُ آخِرًا لَكِنَّهُ بَعْدَ مُدَّةٍ لَا  
يَقَعُ الطَّلَاقُ - وَقَدْ يَكُونُ الْفَاءُ لِبَيَانِ الْعِلَّةِ مِثْلَهُ  
إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ أَدِّ إِلَى الْفَأَفَأَنْتَ حُرٌّ كَانَ الْعَبْدُ حُرًّا  
فِي الْحَالِ وَإِنْ لَمْ يُوَدَّ شَيْئًا وَلَوْ قَالَ لِلْحَرِّبِيِّ أَنْزِلْ  
فَأَنْتَ آمِنٌ كَانَ آمِنًا وَإِنْ لَمْ يَنْزِلْ وَفِي الْجَامِعِ مَا إِذَا  
قَالَ أَمْرًا مَرَّئِي بِبَيْدِكَ فَطَلَّقَهَا فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ  
طَلَّقَتْ تَطْلِيقَةً بَاطِنَةً وَلَا يَكُونُ الشَّيْءُ تَوْكِيدًا لِطَّلَاقٍ  
غَيْرِ الْأَوَّلِ فَصَاسَرُ كَأَنَّهُ قَالَ طَلَّقَهَا بِسَبَبِ أَنَّ أَمْرَهَا  
بِبَيْدِكَ وَلَوْ قَالَ طَلَّقَهَا فَجَعَلْتُ أَمْرَهَا بِبَيْدِكَ فَطَلَّقَهَا  
فِي الْمَجْلِسِ طَلَّقَتْ تَطْلِيقَةً رَجْعِيَّةً وَلَوْ قَالَ طَلَّقَهَا  
وَجَعَلْتُ أَمْرَهَا بِبَيْدِكَ وَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ طَلَّقَتْ  
تَطْلِيقَتَيْنِ وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ طَلَّقَهَا وَأَبْنَهَا أَوْ أَبْنَهَا وَ  
طَلَّقَهَا فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ وَقَعَتْ تَطْلِيقَتَانِ وَعَلَى  
هَذَا قَالَ أَصْحَابُنَا إِذَا أُعْتِقَتِ الْأَمَةُ الْمُنْكُوحَةُ ثَبَتَ لَهَا  
الْخِيَارُ سَوَاءً كَانَ زَوْجُهَا عَبْدًا أَوْ حُرًّا لِأَنَّ قَوْلَهُ عَلَيْهِ  
السَّلَامُ لِبَرِيرَةَ حِينَ أُعْتِقَتْ مَلَكَتْ بُضْعُكَ  
فَاخْتَارِي أَثَبَتَ الْخِيَارَ لَهَا بِسَبَبِ مِلْكِهَا بُضْعَهَا  
بِالْعِتْقِ وَهَذَا الْمَعْنَى لَا يَتَفَاوَتْ بَيْنَ كَوْنِ الزَّوْجِ  
عَبْدًا أَوْ حُرًّا وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ مَسْئَلَةٌ اِعْتِبَارُ الطَّلَاقِ

بِالنِّسَاءِ فَإِنَّ بُضْعَ الْأَمَةِ الْمُنْكَوْحَةِ مِلْكُ الزَّوْجِ وَلَمْ  
يَزَلْ عَنْ مِلْكِهِ بِعِتْقِهَا فَدَعَتْ الضَّرُورَةَ إِلَى الْقَوْلِ  
بِإِزْدِيَادِ الْمِلْكِ بِعِتْقِهَا حَتَّى يَثْبُتَ لَهُ الْمِلْكُ فِي الزِّيَادَةِ  
وَيَكُونَ ذَلِكَ سَبَبًا لِثُبُوتِ الْخِيَارِ لَهَا وَإِذَا دُمِلَ مِلْكُ الْبُضْعِ  
بِعِتْقِهَا مَعْنَى مَسْئَلَةِ اعْتِبَارِ الطَّلَاقِ بِالنِّسَاءِ فَيُنَادِرُ حُكْمُ  
مَا لِكَيْفَةِ الثَّلَاثِ عَلَى عِتْقِ الزَّوْجِ كَمَا هُوَ مَذْهُبُ  
الشَّافِعِيِّ.

**فصل۔ فاء تعقیب مع الوصل کے لیے آتی ہے اور اسی لیے جملہ ہائے**  
جزائیہ میں استعمال ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ بھی شرط کے بعد پاتے جاتے ہیں۔ ہمارے  
فقہاء کہتے ہیں۔ جب کسی نے کسی سے کہا میں یہ غلام تجھے ہزار درہم پر بیچتا ہوں۔  
اُس نے کہا ”تو وہ آزاد ہے“ تو اس کا یہ کہنا بطور اقتضاء بیع کو قبول کرنا ہے اور  
بیع کے فوراً بعد اس کی طرف سے غلام کی آزادی ثابت ہو جائے گی۔ بخلاف اس  
کے کہ اگر اس نے کہا ”اور وہ آزاد ہے“ یا ”وہ آزاد ہے“ تو یہ بیع کو رد کرنا ہے۔

۱۔ فاء بھی واؤ کی طرح حرف عطف ہے اور یہ اس لیے آتی ہے کہ ثابت کرے کہ معطوف معطوف علیہ  
کے متصلاً بعد تأخیر واقع ہو رہا ہے۔ اے تعقیب مع الوصل کا نام دیا گیا ہے۔ جیسے کسی نے کہا جاعنی زید  
فعمرو میرے پاس زید آیا پس ازال عمرو آیا تو مطلب یہ ہے کہ زید کے آنے کے فوراً بعد عمرو کا آنا متحقق ہوا ہے۔  
درمیان میں تأخیر یا وقفہ نہیں۔ اسی لیے جملہ جزائیہ پر فاء آتی ہے کیونکہ جزا ہمیشہ شرط کے فوراً بعد واقع ہوتی ہے۔  
۲۔ جب کسی نے کہا میں نے ہزار میں یہ غلام تمھیں بیچا، اس نے کہا تو وہ آزاد ہے تو اس کا معنی یہ ہے کہ  
میں نے یہ بیع قبول کر لی اور غلام کو خریدنے کے بعد کہہ رہا ہوں کہ وہ آزاد ہے۔ تو یہ آزادی مشتری کی طرف  
سے ہوگی اور اسے بائع کو قیمت دینا پڑے گی اور اگر اس نے جواب میں فاء کی جگہ واؤ استعمال کی اور کہا ”اور وہ  
آزاد ہے“ یا کچھ بھی استعمال نہ کیا اور یوں کہا ”وہ آزاد ہے“ تو گویا وہ کہہ رہا ہے کہ تم اسے بیچ رہے ہو حالانکہ  
وہ تو آزاد ہے۔ تو یہ بیع کو قبول کرنا نہیں اسے رد کرنا ہے۔



اور جب اس نے درزی سے کہا اس کپڑے پہ نظر ڈالو کیا یہ مجھے بطور قمیض کافی ہے؟  
اس نے دیکھ کر کہا ”ہاں“ کپڑے والے نے کہا ”تو اسے کاٹ لو“ (اور قمیض بنادو)  
اس نے کاٹا تو وہ ناکافی نکلا۔ تو درزی کو تاوان دینا پڑے گا۔ کیونکہ کپڑے والے کا کاٹنے  
کو کہنا (کپڑے کو) کافی قرار دینے کے بعد تھا۔ بخلاف اس کے کہ اگر اس نے کہا۔

”اسے کاٹ لو“ پھر اس نے کاٹ لیا تو درزی ضامن نہ ہو گا۔ اور اگر کسی نے کہا  
میں یہ کپڑا تجھے دس درہم میں بیچتا ہوں۔ تو تم اسے کاٹ لو (اس کا لباس بنا لو)  
اس نے کاٹ لیا اور کوئی بات نہ کہی۔ تو بیع مکمل سمجھی جاتے گی۔ اور اگر کسی نے

(اپنی بیوی سے) کہا اگر تو اس گھر میں پھر اس گھر میں داخل ہوتی تو تجھے طلاق ہے  
تو (طلاق کے لیے) دوسرے گھر میں پہلے گھر کے فوراً بعد داخل ہونا شرط ہے۔

چنانچہ اگر وہ دوسرے گھر میں پہلے اور پہلے گھر میں بعد میں داخل ہوتی یا پہلے گھر میں  
پہلے داخل ہوتی اور کچھ مدت بعد دوسرے میں گئی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ اور کبھی فاء

۱۔ چونکہ فاء تعقیب مع الاصل کے لیے ہے اس لیے کپڑے والے کا فاقطعہ کہنا۔ یہ معنی رکھتا ہے کہ  
چونکہ تم اسے کافی قرار دے رہے ہو اس لیے اس کافی قرار دینے کی شرط اور بنیاد پر میں تمہیں اس کے کاٹنے اور

سینے کی اجازت دیتا ہوں۔ اس کے بغیر نہیں۔ اس لیے اگر کپڑا بعد میں ناکافی نکلا تو درزی ذمہ دار ہو گا۔

لیکن اگر اس شخص فاء استعمال نہ کیا اور مطلقاً کہا اِقْطَعْهُ، یا واو کے ساتھ ذاقْطَعْهُ کہا تو اب

یہ کاٹنے کا حکم درزی کے کافی قرار دینے کی بنیاد اور شرط پر مبنی شمار نہ ہو گا بلکہ اس سے ہٹ کر ایک علیحدہ حکم

ہو گا۔ جو کپڑے والے کی اپنی طرف سے ہے درزی کے کافی قرار دینے پر مبنی نہیں۔ کیونکہ اس میں ایسا حرف متصل

نہیں جو اسے درزی کے قول کے ساتھ متصل ثابت کرے جیسا کہ فاقْطَعْهُ میں ہے۔

۲۔ یعنی فاقْطَعْهُ جو فاء کے ساتھ ہے کا معنی یہ ہے کہ چونکہ میں یہ تجھے بیچ رہا ہوں اس لیے اسے کاٹ لو اور

اس کے جواب میں اس کپڑے کو کاٹ لینا معنی رکھتا ہے کہ میں یہ بیع قبول کرتا ہوں اور اسی لیے کاٹ رہا ہوں۔

۳۔ چونکہ فاء کا معنی تعقیب مع الاصل ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ جب تک وہ پہلے گھر میں داخل ہونے

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

علت بیان کرنے کے لیے آتی ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ (مولیٰ نے) اپنے غلام سے کہا مجھے ہزار درہم دو۔ کیونکہ تم آزاد ہو تو غلام اُسی وقت آزاد ہو جائے گا۔ خواہ اس نے کچھ بھی ادا نہیں کیا ہو اور اگر مسلمان نے عربی کافر سے کہا (قلعہ سے) اتر آؤ۔ کیونکہ تم امان میں ہو۔ تو وہ امان پالے گا۔ خواہ وہ ابھی نہ اُترا ہو۔ اور جامع (صغیر) میں ہے۔ جب کسی نے (کسی سے) کہا۔ میری عورت کا معاملہ تیرے سپرد ہے تو تم اسے طلاق دے دو۔ اس نے اسی مجلس میں طلاق دے دی تو یہ ایک طلاق بات نہ ہوگی اور دوسرا جملہ (تو تم اسے طلاق دے دو) پہلے جملے کے علاوہ نئی طلاق کی تکمیل شمار نہ ہوگا تو معنی یہ بن جائے گا کہ گویا اس نے کہا تم اسے طلاق دے دو اس سبب سے کہ اس کا معاملہ تمہارے سپرد ہے اور اگر اس نے کہا تم اسے طلاق دیدو کہ میں نے اس کا معاملہ تمہارے سپرد کر دیا ہے اور اس نے اسی مجلس میں طلاق دیدی تو اسے ایک رجعی طلاق ہو جائے گی۔ اور اگر اس نے کہا۔ تم اسے طلاق دیدو اور میں نے اس کا

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: کے بعد فوری طور پر دوسرے گھر میں داخل نہ ہوا اسے طلاق نہ ہو۔ اگر اس نے تعقیب ہی بدل دی یا تعقیب تو رکھی مگر وصل نہ کیا تو طلاق کیسے ہو سکتی ہے۔

۱۔ یاد رہے جو فاء علت بیان کرنے کے لیے آتی ہے کبھی اس کا ماقبل مابعد کے لیے علت ہوتا ہے اور کبھی اس کا عکس پہلے کی مثال یہ ہے بِعْثُكَ هَذَا النَّوْبَ فَاَقْطَعَهُ۔ اس میں بیچنا کا ٹنٹے کا سبب اور علت ہے اور دوسرے کی مثال یہ ہے خُذْ هَذَا الدِّرْهَمَ فَإِنَّهُ لَكَ یہ درہم لے لو۔ کیونکہ یہ تمہارا ہے۔ اس میں تمہارا ہونا لینے کی علت ہے۔ یہ چیز سمجھی جاتے تاکہ آئندہ کا مضمون سمجھ میں آجائے۔

۲۔ چونکہ ان دونوں مثالوں میں فَإِنَّ حُزًّا اور فَإِنَّ آمِنْ ماقبل کی علت ہے اور علت پہلے پاتی جاتی ہے معلول بعد میں اس لیے آزادی اور امان پہلے حاصل ہو جائے گی اور ہزار درہم بعد میں دینا غلام پر لازم ہوگا اور نیچے اُترنا عربی کافر پر ضروری ہوگا۔

۳۔ ان دونوں میں پہلی صورت میں کلام کا ابتدائی حصہ (صدر کلام) یہ ہے کہ میری عورت کا معاملہ تمہارے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



معاملہ تمھارے سپرد کر دیا ہے اور اس نے اسی مجلس میں طلاق دیدی تو اُسے دو طلاقیں ہو جائیں گی (پہلی رجعی اور دوسری باتنہ) اور اسی طرح اگر اس نے کہا: تم اسے طلاق دیدو اور اسے جدا کر دو یا اسے جدا کر دو اور طلاق دے دو۔ پھر اس نے اسی مجلس میں طلاق دے دی تو (بھی) اسے دو طلاقیں ہو جائیں گی۔ اسی بنیاد پر ہمارے فقہا کہتے ہیں۔ جب شادی شدہ لونڈی آزاد کر دی جاتے تو اسے اختیار حاصل ہو جائے گا (کہ نکاح برقرار رکھے یا توڑ دے) خواہ اس کا شوہر غلام ہو یا آزاد۔ کیونکہ نبی ﷺ کا (حضرت) بریرہؓ سے جب وہ آزاد کی گئی تھیں، فرمانا: ”تم اپنے فرج کی مالک ہو گئی ہو تو (جو چاہو) اختیار کر لو“۔ بریرہؓ کو آزادی کی وجہ سے اپنے فرج پر مالک ہو جانے کے سبب اختیار عطا کرتا ہے اور یہ مفہوم (فرج کا مالک ہو جانا) شوہر کے غلام یا آزاد ہونے میں مختلف نہیں ہے۔ (دونوں صورتوں میں یکساں ہے)

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: سپرد ہے اور یہ طلاق صریح نہیں بلکہ طلاق کا کنایہ ہے اور کنایہ سے طلاق باتنہ ہوتی ہے رجعی نہیں۔ اس لیے کلام کے دوسرے حصہ (تو تم اسے طلاق دیدو) میں ابتدائی حصہ میں سپرد کی جانے والی طلاق باتنہ ہی کا بیان ہے۔ جب کہ دوسری صورت میں صدر کلام ”طَلَّقَهَا“ تم اسے طلاق دیدو“ طلاق کنایہ نہیں طلاق صریح ہے اور یہ رجعی ہے تو متکلم نے مخاطب کو طلاق رجعی کی دکالت دی اور بعد میں فاء کے ساتھ اس کی تعلیل یوں بیان کی کہ میں نے اس کا معاملہ تمھارے سپرد کیا ہے۔ گویا یہ اسی رجعی طلاق ہی کی تعلیل ہے جو صدر کلام میں ہے نہ کہ نئی طلاق۔

۱۔ ان تینوں صورتوں میں صدر کلام اور بعد والے حصے کے درمیان واو ہے جو دونوں جملوں کے مابین مغارت پر دلالت کرتی ہے اس لیے دو الگ الگ طلاقیں شمار ہوں گی۔ جن میں سے ایک رجعی ہے اور ایک باتنہ۔ لفظ طَلَّقَهَا طلاق رجعی ہے اور دوسرے الفاظ طلاق باتنہ۔ یاد رہے رجعی اور باتنہ دونوں مل کر دو باتنہ ہی کا حکم اختیار کرتی ہیں مغلطہ نہیں بنتی اور جلالہ کی حاجت نہیں پڑتی۔

۲۔ حضرت سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کی لونڈی کا نام بریرہؓ تھا ان کے شوہر حضرت مخیمشؓ تھے۔ سیدہ عائشہ

اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ طلاق کا لحاظ عورت کے اعتبار سے ہے کیونکہ شادی  
 لونڈی کا فرج شوہر کی ملک ہے اور لونڈی کی آزادی کے سبب وہ اس کی ملک سے  
 جدا نہیں ہوتا تو اس ضرورت نے تقاضا کیا کہ لونڈی کی آزادی کی وجہ سے شوہر کے  
 لئے ملک میں اضافہ تسلیم کیا جائے تاکہ (فرج میں ثابت ہونے والی) زیادتی (قدر و  
 قیمت میں) میں شوہر کی ملک ثابت ہو اور یہی چیز لونڈی کے لیے ثبوت اختیار کا  
 سبب بنتی ہے اور لونڈی کی آزادی کی وجہ سے اس کے فرج کی ملک میں اضافہ  
 اسی امر کا معنی (دیتا) ہے کہ عورتوں کے لحاظ سے طلاق کا اعتبار کیا جائے۔ تو تین

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: ام المؤمنینؓ نے بریرہ کو آزاد کر دیا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بریرہ سے فرمایا مَلَکْتَ  
 بِضْعَكَ فَاخْتَارِي۔ تم اپنی شرمگاری کی مالک ہو جو چاہو کرو (یعنی چاہو تو اپنا فرج مغیث کے نکاح  
 میں رکھو چاہو تو اسے آزاد کر لو)۔ تو انہوں نے مغیث سے اپنا نکاح ختم کر لیا۔ بخاری میں ہے حضرت مغیث  
 بریرہ کے پیچھے گلیوں میں روتے پھرتے تھے تفصیل بخاری مسلم کتاب الطلاق میں ہے۔ اس حدیث میں نبی  
 صلی اللہ علیہ وسلم کے کلمات میں مَلَکْتَ بِضْعَكَ علت ہے اور فَاخْتَارِي اس کا معلول۔ تو چونکہ  
 لونڈی آزاد ہوتے ہی اپنے فرج کی مالک ہو گئی اور اس چیز کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح توڑنے کے اختیار  
 کی علت بنایا ہے تو یہ اختیار ہر اس لونڈی کو مل جائے گا جو کسی مرد سے شادی شدہ ہو خواہ وہ مرد آزاد ہو یا غلام  
 کیونکہ یہ علت دونوں صورتوں میں موجود ہے تو معلول بھی دونوں صورتوں میں ثابت ہوگا۔ یہ امام شافعی کا رہے  
 کیونکہ وہ لونڈی کو آزادی کے بعد یہ اختیار صرف اس صورت میں دیتے ہیں جب اس کا شوہر غلام ہو۔ کیونکہ آزاد  
 عورت غلام کے نکاح میں رہنا پسند نہیں رکھتی۔ مگر امام شافعی کا یہ استدلال درست نہیں۔ وجہ وہی ہے جو پیچھے  
 گذر گئی کہ جب علت عام ہے اور یہ علت منصوص ہے تو معلول بھی عام ہوگا۔ امام عینی علیہ الرحمۃ نے یہاں  
 اعلیٰ پایہ کی تحقیق کی ہے اور روایات صحیحہ کی روشنی میں ثابت کیا ہے کہ جس وقت حضرت بریرہؓ آزاد ہوتی ہیں  
 حضرت مغیثؓ آزاد تھے۔ تاہم وہ پہلے کبھی غلام رہے تھے۔ فَلِلَّهِ دُرُّکَا۔

۱۔ مصنفؒ نے یہاں ضمناً ایک مسئلہ چھیڑا ہے جو اسی حدیث مذکور سے متفرع ہوتا ہے  
 بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر



طلاق کے مالک ہونے کا حکم بیوی کے آزاد ہونے پر وائر ہوتا ہے۔ شوہر کے آزاد ہونے پر نہیں، جیسا کہ یہ امام شافعی کا مذہب ہے۔

**فصل۔** ثُمَّ لِلتَّرَاخِي لَكِنَّهُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ يُفِيدُ التَّرَاخِي فِي اللَّفْظِ وَالْحُكْمُ وَعِنْدَ هُمَا يُفِيدُ التَّرَاخِي فِي الْحُكْمِ وَبَيَانُهُ فِيمَا إِذَا قَالَ لَعَنَ الْمَدْخُولَ بِهَا إِنْ دَخَلَ الدَّارَ فَإِنَّ طَارِقًا ثُمَّ طَارِقًا ثُمَّ طَارِقًا يَتَعَلَّقُ فَعِنْدَهُ لَتَعَلَّقَ الْأُولَى بِالْأُولَى وَتَقَعُ الثَّانِيَةُ فِي الْحَالِ وَلُغَتِ الثَّالِثَةُ وَعِنْدَ هُمَا يَتَعَلَّقُ الْكُلُّ بِالْأُولَى ثُمَّ عِنْدَ

بقیہ حاشیہ گزشتہ صفحہ : ————— وہ کہ طلاق کا اعتبار عورت کے لحاظ سے ہے شوہر کے لحاظ سے نہیں۔ اگر عورت لونڈی ہے تو اس کا شوہر اسے دو طلاقیں دے تو وہ طلاق مغلطہ بن جاتی ہیں اور آزاد عورت کو اس کا شوہر تین طلاقیں دے سکتا ہے خواہ وہ خود غلام ہو۔ اس کی دلیل یہی حدیث ہے کہ آزادی سے حضرت بریرہؓ کو اختیار مل گیا۔ ثابت ہوا آزادی سے لونڈی کے فرج کی قدر و قیمت میں اضافہ ہوا۔ اور اس اضافہ پر بھی لونڈی کا شوہر مالک بنا جیسے کہ وہ اس کے فرج کا پہلے سے مالک ہے۔ الا یہ کہ لونڈی اپنے شرعی اختیار سے شوہر کی یہ ملک ختم کرے لیکن اگر وہ نہ کرے تو شوہر فرج کا بھی مالک ہے اور اس میں ہونے والے اضافہ کا بھی۔ اضافہ سے قبل وہ اپنی ملک دو طلاقیں سے زائل کرنا تھا تو اضافہ کے بعد یہ ملک زائل کرنے کے لیے طلاق کی مقدار بھی دوسے بڑھ کر تین ہو جانی چاہیے کہ کوئی شے جتنی بڑی ہوگی اس کا ازالہ کرنے والی چیز بھی اسی حساب سے بڑی ہونے چاہیے۔ ثابت ہو گیا کہ طلاق کے دو یا تین ہونے کا اعتبار عورت کے لحاظ سے ہے نہ کہ شوہر کے لحاظ سے۔ یہ نکتہ احناف نے سمجھا ہے شوافع نے نہیں۔

۱۔ امام شافعی فرماتے ہیں شوہر اگر غلام ہو تو وہ دو طلاقیں دے سکتا ہے۔ اور آزاد ہو جائے تو تین طلاقیں کا مالک بن جائے گا خواہ اس کی بیوی لونڈی ہو یا آزاد۔ مگر احناف کا مذہب اس کے برعکس ہے جیسا کہ پیچھے دلائل کی روشنی میں ثابت ہو چکا۔

الدُّخُولُ يَطْهَرُ التَّرْتِيبُ فَلَا يَقَعُ إِلَّا وَاحِدَةً. وَوَقَالَ  
 أَنْتَ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَعِنْدَ  
 أَبِي حَنِيفَةَ وَقَعْتَ الْأُولَى فِي الْحَالِ وَلَغَبْتَ الثَّانِيَةَ وَالثَّلَاثَةَ  
 وَعِنْدَهُمَا يَقَعُ الْوَاحِدَةُ عِنْدَ الدُّخُولِ لِمَا ذَكَرْنَا وَإِنْ  
 كَانَتْ الْمَرْأَةُ مَدَّ خَوْلًا بِهَا فَإِنْ قَدَّمَ الشَّرْطَ تَعَلَّقَتْ  
 الْأُولَى بِالْدُّخُولِ وَيَقَعُ ثَنَتَانِ فِي الْحَالِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ  
 وَإِنْ أَخَّرَ الشَّرْطَ وَقَعَ ثَنَتَانِ فِي الْحَالِ وَتَعَلَّقَتْ  
 الثَّلَاثَةُ بِالْدُّخُولِ وَعِنْدَهُمَا يَتَعَلَّقُ الْكُلُّ بِالْدُّخُولِ  
 فِي الْفَصْلَيْنِ.

**فصل** بَلْ لَيْتَ دَارَكَ الْغَلْطَ بِاقَامَةِ الشَّانِي مَقَامَ الْأَوَّلِ  
 فَإِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَدِّ خُولٍ بِهَا أَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةً لِأَبْلِ  
 ثَنَتَيْنِ وَقَعْتَ وَاحِدَةً لِأَنَّ قَوْلَهُ لَا بَلَ ثَنَتَيْنِ رُجُوعٌ  
 عَنِ الْأَوَّلِ بِاقَامَةِ الشَّانِي مَقَامَ الْأَوَّلِ وَلَمْ يَصِحَّ رُجُوعُهُ  
 فَيَقَعُ الْأَوَّلُ فَلَا يَبْقَى الْمَحَلُّ عِنْدَ قَوْلِهِ ثَنَتَيْنِ وَلَوْ كَانَتْ  
 مَدَّ خَوْلًا بِهَا يَقَعُ الثَّلَاثُ وَهَذَا بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ  
 لَغُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ لَا بَلَ أَلْفَانٍ حَيْثُ لَا يَجِبُ ثَلَاثَةٌ  
 أَلْفٍ عِنْدَنَا وَقَالَ زُفَرٍ يَجِبُ ثَلَاثَةُ أَلْفٍ لِأَنَّ حَقِيقَةَ  
 اللَّفْظِ لَيْتَ دَارَكَ الْغَلْطَ بِاثْبَاتِ الشَّانِي مَقَامَ الْأَوَّلِ وَلَمْ  
 يَصِحَّ عَنْهُ إِبْطَالُ الْأَوَّلِ فَيَجِبُ تَصْحِيحُ الشَّانِي مَعَ  
 بَقَاءِ الْأَوَّلِ وَذَلِكَ بِطَرِيقِي زِيَادَةِ الْأَلْفِ عَلَى الْأَلْفِ الْأَوَّلِ  
 بِخِلَافِ قَوْلِهِ أَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَا بَلَ ثَنَتَيْنِ لِأَنَّ



هَذَا اِنْشَاءٌ وَذَلِكَ اِخْبَارٌ وَالْغَلَطُ اِنْمَا يَكُونُ فِي الْاِخْبَارِ  
 دُونَ الْاِنْشَاءِ فَاَمَّا كَنْ تَصْحِيحُ اللَّفْظِ بِتَدَارُلِ الْغَلَطِ  
 فِي الْاِقْرَارِ دُونَ الطَّلَاقِ حَتَّى لَوْ كَانَ الطَّلَاقُ بِطَرِيقِ  
 الْاِخْبَارِ بَانَ قَالَ كُنْتُ طَلَقْتُكَ اَمْسٍ وَاحِدَةً لَا بِلَّ  
 ثِنْتَيْنِ يَقَعُ ثِنْتَانِ لِمَا ذَكَرْنَا۔

فصل ”ثُمَّ“ تراخی کے لیے ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ کلمہ لفظ  
 اور حکم دونوں میں تراخی کا فائدہ دیتا ہے اور صاحبین کے نزدیک صرف حکم میں ہے۔  
 اس کی وضاحت اس صورت میں ہو جاتی ہے جب کسی نے غیر مدخول بہا (وہ عورت  
 جس سے وطی نہ کی گئی ہو) سے کہا۔ اگر تودار میں داخل ہوتی تو تجھے طلاق ہے۔ پھر طلاق  
 ہے پھر طلاق ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک پہلی طلاق دخول پر معلق ہے اور دوسری  
 ابھی واقع ہو جائے گی اور تیسری لغو ہو جائے گی اور صاحبین کے نزدیک تمام طلاقیں دخول  
 ہی سے تعلق رکھتی ہیں۔ (دخول پر معلق ہیں) پھر دخول کے وقت ان کے وقوع میں تیب  
 ظاہر ہوگی تو ایک ہی طلاق واقع ہو سکے گی۔ اور اگر اس نے کہا تجھے طلاق ہے پھر طلاق

لے ثُمَّ کا حرف بھی عطف کے لیے ہے مگر یہ بتلاتا ہے کہ معطوف معطوف علیہ سے کچھ دیر بعد تاخیر سے  
 واقع ہوا ہے۔ اسی کو تراخی کہتے ہیں۔ مثلاً کسی نے کہا جاعنی زیدٌ ثم عمرٌ۔ میرے پاس زید آیا  
 پھر عمر آیا تو مطلب یہ ہے کہ عمر کا آنا زید سے کچھ دیر بعد ہے۔ تاہم امام اعظم فرماتے ہیں کہ لفظ ثم کے معطوف  
 اور معطوف علیہ کے مابین تراخی کامل ہوتی ہے۔ بولنے میں بھی اور وقوع میں بھی گویا مکلم نے معطوف علیہ کو بول  
 کر خاموشی اختیار کی اور کچھ دیر بعد معطوف کو بولا۔ گویا جاعنی زیدٌ ثم عمرٌ کا مطلب یہ ہے  
 کہ اس نے زید کے آنے پر جاعنی زید کے ساتھ خبر دی اور عمرو کے آنے پر جاعنی عمر کہا جبکہ  
 صاحبین کے نزدیک ثم میں معطوف علیہ اور معطوف کے مابین حرف وقوع میں تراخی مراد ہوتی ہے۔ تکلم میں نہیں۔

لے غیر مدخول بہا عورت کہ جس سے وطی نہیں کی گئی کا نکاح ایک رجعی طلاق سے ختم ہو جاتا ہے۔ البتہ حلالہ کی  
 (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہے پھر طلاق ہے اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک پہلی طلاق بھی واقع ہوگئی اور دوسری اور تیسری لغو ہوگئیں اور صاحبین کے نزدیک دخول کے وقت (ان میں سے) ایک واقع ہو جاتے گی۔ وجہ وہی ہے جو ہم نے ذکر کر دی۔ اور اگر عورت مدخول بہا ہو (اس سے وطی ہو چکی ہو) تو اگر شرط کو مقدم کرے (اِنْ دَخَلْتُ الدَّارَ پہلے کہے) تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک پہلی طلاق کا دخول سے تعلق رہے گا اور باقی دو ابھی واقع ہوں گی۔ اور اگر شرط مؤخر کرے تو (پہلی) دو ابھی واقع ہو جائیں گی اور تیسری دخول پر تعلق رہے گی۔ اور صاحبین کے نزدیک دو صورتوں میں (خواہ شرط مقدم کرے یا

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: ضرورت نہیں۔ اور امام اعظم کے نزدیک ”شعہ“ میں تکلم میں بھی تراخی ہے۔ چنانچہ جب کسی نے ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق غیر مدخول بہا عورت سے کہا تو آپ کے نزدیک پہلی طلاق شرط سے معلق ہوگئی۔ اس کے بعد اس نے کیا کچھ دیر خاموشی اختیار کر لی اور کچھ دیر بعد یہاں جملہ بولا اور أنت طالق کہا کیونکہ آپ کے نزدیک تکلم میں بھی تراخی ہے۔ تو یہ دوسری طلاق فوراً جاری ہوگئی اور نکاح ختم ہو گیا۔ اب تم طالق کہنے کا مطلب یہ ہے کہ کچھ دیر ٹھہر کر اس نے تیسری طلاق دی تو چونکہ نکاح ختم ہو گیا ہے اس لیے یہ طلاق لغو ہوگئی جبکہ صاحبین کے نزدیک یہ تینوں طلاقیں شرط سے معلق ہیں کیونکہ ان کے نزدیک تکلم میں کوئی تراخی نہیں۔ صرف وقوع میں تراخی ہے۔ اس لیے جب وہ دار میں داخل ہوگی تو تینوں طلاقیں ترتیب سے وارد ہوں گی تو پہلی ہی واقع ہو پلے گی اور اس سے نکاح ختم ہو جائے گا اور باقی دو لغو ہو جائیں گی۔ خلاصہ یہ کہ امام صاحب کے نزدیک ابھی نکاح ختم ہو گیا اور صاحبین کے نزدیک وقوع شرط کے بعد ختم ہوگا۔

۱۔ اس صورت میں بھی عورت غیر مدخول بہا فرض کی گئی ہے۔ البتہ شرط مؤخر ہے۔ اس لیے امام صاحب کے نزدیک أنت طالق کہنے سے ہی نکاح ختم ہو گیا اس کے بعد تکلم گویا کچھ دیر کے لیے خاموش ہو گیا تھا۔ اس کے بعد تم طالق ثم طالق ان دخلت الدار کہا تو یہ سب کلام لغو قرار پایا کہ طلاق کا عمل ہی ختم ہو چکا ہے۔ مگر صاحبین کے نزدیک گذشتہ مثال کی طرح اس صورت میں بھی دخول والی شرط پلتے جانے پر ایک طلاق واقع ہوگی اور باقی کے وقوع کی نوبت ہی نہیں آئے گی۔



مؤخر) تمام طلاقیں دخول سے تعلق رکھتی ہیں۔ (دخول کے وقت واقع ہو جائیں گی) فصل ”بَلّ“ غلط (لفظ) کے تدارک کے لیے آتا ہے۔ بایں طور کہ دوسرے لفظ کو پہلے کی جگہ رکھا جائے۔ چنانچہ جب کسی نے غیر مدخول بہا عورت سے کہا ”تجھے ایک طلاق ہے۔ نہیں بلکہ دو“ تو ایک واقع ہوگی۔ کیونکہ اس کا ”نہیں بلکہ دو“ کہنا پہلے لفظ سے رجوع ہے بایں طور کہ دوسرے کو پہلے کی جگہ رکھا جائے۔ حالانکہ (طلاق سے جو انشاء ہے۔) اس کا رجوع صحیح نہیں تو پہلا لفظ (ایک طلاق) واقع ہوگئی۔ اور ”دو“ کہنے کے لیے طلاق کی جگہ باقی نہیں رہتی۔ اور اگر عورت مدخول بہا ہو تو تینوں واقع ہو جائیں گی۔ مگر یہ

۱۔ اب مصنف فرماتے ہیں گذشتہ دونوں صورتوں میں اگر عورت مدخول بہا ہو اس سے وطی ہو چکی ہو تو ماہِ حَیض کے نزدیک پہلی صورت میں کہ جب اس نے ان دخلت الدار فان طلاق ثم طلاق ثم طلاق کہا تھا پہلی طلاق دخول دار پر تعلق ہو جائے گی اور اس کے بعد اس نے گویا خاموشی اختیار کر لی تھی اور بعد میں کہا تھا۔ ثم طلاق ثم طلاق تو یہ دونوں طلاقیں ابھی جاری ہو جائیں گی۔ چونکہ یہ دونوں رجعی طلاقیں ہیں اس لیے رجوع کے بعد اگر وہ عورت دریں داخل ہوئی تو پہلی طلاق بھی واقع ہو جائے گی اور وہ معتزلہ ٹھہرے گی۔ جبکہ صابین کے نزدیک دخول کی شرط پاتے جانے پر تینوں طلاقیں پورے واقع ہو جائیں گی۔ ابھی کوئی بھی واقع نہیں گی۔

۲۔ بَلّ بھی حرفِ عطف ہے۔ مگر اس کا مفہوم یہ ہے کہ معطوف علیہ بقیت لسانی سے غلط بولایا گیا ہے۔ اُسے یوں سمجھا جائے کہ بولایا نہیں گیا۔ بلکہ اس کی جگہ معطوف کو ٹھہرایا جائے۔ اور اگر لا بَلّ کہا جائے تو لا اگرچہ ترکیب میں زائد ہے مگر اس سے بَلّ کے معنی میں مزید پختگی اور وضاحت آجاتی ہے۔ مثلاً حائضی زیداً لا بَلّ عمر و میرے پاس زید آیا نہیں بلکہ عمر و آیا۔ اس میں زید کے آنے سے رجوع کر لیا گیا ہے اور اس کی جگہ معطوف یعنی عمر و کو ٹھہرایا گیا ہے۔

۳۔ ”تھیں ایک طلاق ہے۔ نہیں بلکہ دو“ ان کلمات میں غیر مدخول بہا عورت کے لیے ایک طلاق سے رجوع کے اس کی جگہ دو طلاقیں جاری کرنے کی کوشش کی گئی ہے حالانکہ طلاق سے رجوع ناممکن ہے۔ کیونکہ طلاق خبر نہیں انشاء ہے۔ اَنْتِ طالق کا مطلب یہ ہے کہ اَنْشِئْ لَکِ الطَّلَاق یعنی میں تیرے لیے طلاق پیدا کر رہا ہوں۔ (بقیہ حاشیہ لکھ سمجھو یہ)

معاثلہ اس سے مختلف ہے کہ اگر کوئی کہے میں نے فلاں کا ایک ہزار (درہم) دینا ہے نہیں بلکہ دو ہزار دینے ہیں تو ہمارے نزدیک تین ہزار واجب نہ ہوں گے (دو ہی رہیں گے) اور امام زفر فرماتے ہیں تینوں واجب ہو جائیں گے۔ (ہماری دلیل یہ ہے کہ) چونکہ لفظ بَل کی حقیقت یہ ہے کہ پہلے لفظ کی جگہ دوسرے کو کھڑا کر کے غلطی کا تدارک کیا جائے جبکہ اقرار کرنے والا پہلے لفظ (ایک ہزار کے اقرار) کو باطل نہیں کر سکتا (کہ اقرار سے رجوع جائز نہیں) اس لیے پہلے لفظ کو باقی رکھتے ہوئے دوسرے کی درستگی (بھی) لازم ہے اور یہ اسی طرح ہو سکتا ہے کہ ہزار پر ایک ہزار بڑھا دیا جائے۔ بخلاف اس کے یہ کہنے کے کہ تجھے ایک طلاق ہے نہیں بلکہ دو۔ کیونکہ یہ (طلاق) انشاء ہے اور وہ (اقرار) ایک خبر، اور غلطی خبر دیتے میں مقصور ہے انشاء میں نہیں۔ اس لیے اقرار میں غلطی کا ازالہ کرنے کے لیے لفظ کی درستگی ممکن ہے (کہ ایک ہزار کی جگہ دو ہزار بن جائیں) مگر طلاق میں ممکن نہیں۔

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: اس میں غلطی کا تدارک اور رجوع ممکن نہیں۔ کیونکہ جب ایک چیز کا انشاء کر دیا وہ پیدا ہو گئی تو اب اس کے وجود کا انکار کیے ممکن ہے۔ موجود کو غیر موجود کیے کہا جاسکتا ہے اور چونکہ وہ عورت غیر مدخول بہا ہے اس لیے انت طالق کہتے ہی نکاح ختم ہو گیا اور لابل ثنیتین کے تحقق کی جگہ ہی باقی نہ رہی۔ لے یہی مذکورہ الفاظ اگر مدخول بہا عورت سے کہے گئے تو تینوں طلاقیں جاری ہو جائیں گی۔ کیونکہ ایک طلاق جو پہلے دی ہے سے رجوع ممکن نہیں، وہ واقع ہو گئی اس کے بعد ”نہیں بلکہ دو“ کہنے سے دو اور واقع ہو گئیں اور حرمت غلیظ ثابت ہو گئی۔

۲ ”تجھے ایک طلاق ہے۔ نہیں بلکہ دو“ یہ انشاء ہے اور ”میں نے اس کا ایک ہزار دینا ہے“ نہیں بلکہ دو ہزار دینے ہیں۔ یہ خبر ہے۔ خبر میں غلطی کا ازالہ ممکن ہے۔ انشاء میں ممکن نہیں۔ اس لیے طلاق والے کلمات انشاء میں اگر عورت غیر مدخول بہا ہے تو ایک طلاق سے نکاح ختم ہو جائے گا اور مدخول بہا ہے تو تینوں واقع ہو جائیں گی جبکہ اقرار والے کلمات خبر میں غلطی کا تدارک کر کے ایک ہزار کی جگہ دو ہزار بن جائے گا۔



ہاں اگر طلاق بھی خبر دینے کے طور پر ہو بایں طور کہ اس نے کہا میں نے تجھے کل ایک طلاق دی تھی نہیں بلکہ دودہی تھیں تو دودہی واقع ہوں گی۔ اس وجہ سے جو ہم نے ذکر کر دی کہ خبریں درستگی ممکن ہے۔

فصل لکن لِلْأَسْتِدْرَاكِ بَعْدَ النَّفْيِ فَيَكُونُ مُوجِبُهُ  
إثباتُ مَا بَعْدَهُ فَأَمَّا نَفْيُ مَا قَبْلَهُ فَثَابِتٌ بِدَلِيلِهِ  
وَالْعُطْفُ بِهَذِهِ الْكَلِمَةِ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ عِنْدَ اتِّسَاقِ  
الْكَلَامِ فَإِنْ كَانَ الْكَلَامُ مُتَّسِقًا يَتَعَلَّقُ النَّفْيُ  
بِالْإِثْبَاتِ الَّذِي بَعْدَهُ وَإِلَّا فَهُوَ مُسْتَأْنَفٌ. مِثَالُهُ مَا  
ذَكَرَهُ مُحْتَمِدٌ فِي الْجَامِعِ إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ قَرْضٌ  
فَقَالَ فُلَانٌ لَا وَلَكِنَّهُ غَضِبَ لَزِمَهُ الْمَالُ لِأَنَّ الْكَلَامَ  
مُتَّسِقٌ فَظَهَرَ أَنَّ النَّفْيَ كَانَ فِي السَّبَبِ دُونَ نَفْسِ الْمَالِ  
وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ مِنْ شَيْءٍ هَذِهِ الْجَارِيَةُ  
فَقَالَ فُلَانٌ لَا الْجَارِيَةُ جَارِيَتُكَ وَلَكِنْ لِي عَلَيْكَ أَلْفٌ  
يَلْزِمُهُ الْمَالُ فَظَهَرَ أَنَّ النَّفْيَ كَانَ فِي السَّبَبِ لَا فِي  
أَصْلِ الْمَالِ وَلَوْ كَانَ فِي يَدِهِ عَبْدٌ فَقَالَ هَذَا لِفُلَانٍ  
فَقَالَ فُلَانٌ مَا كَانَ لِي قَطُّ وَلَكِنَّهُ لِفُلَانٍ أَخْرَفَ فَإِنْ  
وَصَلَ الْكَلَامُ كَانَ الْعَبْدُ لِلْمُقِرِّ لَهُ الثَّانِي لِأَنَّ النَّفْيَ  
يَتَعَلَّقُ بِالْإِثْبَاتِ وَإِنْ فَصَلَ كَانَ الْعَبْدُ لِلْمُقِرِّ الْأَوَّلِ  
فَيَكُونُ قَوْلُ الْمُقِرِّ لَهُ رَدًّا لِلْأَوَّلِ وَلَوْ أَنَّ أُمَةً تَزَوَّجَتْ  
نَفْسَهَا بغيرِ إِذْنِ مَوْلَاهَا بِمِائَةِ دِرْهَمٍ فَقَالَ الْمَوْلَى  
لَا أُجِيزُ الْعَقْدَ بِمِائَةِ دِرْهَمٍ وَلَكِنْ أُجِيزُهُ بِمِائَةِ

وَحَسْبَيْنَ بَطَلَ الْعَقْدُ لِأَنَّ الْكَلَامَ غَيْرُ مُتَشَقِّقٍ فَإِنَّ نَفْيَ  
الْإِجَازَةِ وَاثْبَاتَهَا بَعِيْنَهَا لَا يَتَحَقَّقُ فَكَانَ قَوْلُهُ لَكِنْ  
أُجِيزُهُ اثْبَاتَهُ بَعْدَ رَدِّ الْعَقْدِ وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ لَا أُجِيزُهُ  
وَلَكِنْ أُجِيزُهُ إِنْ زِدْتَنِي حَسْبَيْنَ عَلَى الْمِثَالَةِ يَكُونُ  
فَسْخَا لِلنِّكَاحِ لِعَدَمِ احْتِمَالِ الْبَيَانِ لِأَنَّ مِنْ شَرْطِهِ  
الْإِتِّسَاقُ وَلَا إِتِّسَاقٌ.

فصل لکن نفی (جملہ منفیہ) کے بعد استدراک کے لیے آتا ہے اور اس کا  
ثمرہ یہ ہے کہ اس کا مابعد ثابت کیا جاتے جبکہ اس کے ماقبل کی نفی اپنی دلیل سے ثابت  
ہوتی ہے۔ (اس کا حرف نفی ہی اس کی دلیل ہے) اس کلمہ (لکن) کے ساتھ  
عطف، کلام کے باہم مربوط ہونے کی صورت ہی میں واقع ہوتا ہے تو اگر کلام مربوط ہو تو  
نفی اس اثبات سے ملی ہوگی جو لکن کے بعد ہے اور اگر کلام مربوط نہ ہو تو وہ (لکن)  
نئی کلام ہے اس کی مثال وہ ہے جو امام محمدؒ نے جامع کبیر میں بیان فرمائی کہ جب کسی نے  
کہا میں نے فلاں کا ایک ہزار درہم قرض دینا ہے۔ تو اس فلاں نے کہا۔ نہیں وہ تو

۱۔ یاد رہے یہاں لکن نون کی تخفیف اور لکن نون کی تشدید دونوں مراد ہیں۔ اگرچہ پہلا حرف  
عطف ہے اور دوسرا حرف مشبہ بفعل۔ مگر چونکہ دونوں کا معنی ایک ہے اس لیے دونوں مراد ہیں۔ تاہم اس  
معنی میں اصل لکن بالتخفیف ہے۔

۲۔ لکن نفی کے بعد آتا ہے اور اس چیز کا استدراک کرنے یعنی وہم دور کرنے کے لیے آتا ہے کہ معطوف  
پر جو نفی ہے کہیں وہ معصوف کے لیے بھی نہ ہو۔ مثلاً زید اور عمر دو گھرے دوست ہیں وہ ہر جگہ اکٹھے آتے جاتے ہیں  
اب کسی نے کہا صاحبائے زید میرے پاس زید نہیں آیا۔ تو سامع کو وہم ہو کہ شاید عمر بھی نہیں آیا ہے  
تو اس وہم کے استدراک کے لیے یہ حکم ہے۔ تصدی کہا لکن عمرو یعنی لکن جائی عمرو  
چونکہ لکن استدراک وہم کے لیے ہے اس لیے ضروری ہے کہ اسے جملہ منفیہ کے فوراً بعد متصلاً بولا جائے  
(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



غضب ہے تو اس (اقرار کرنے والے) کو مال دینا پڑے گا۔ کیونکہ کلام مربوط ہے۔ ظاہر ہوا کہ (فلاں کے کلام میں) نفی (مال واجب ہونے کے) سبب (یعنی قرض) میں ہے۔ خود مال میں نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے کہا میں نے فلاں آدمی کا ایک ہزار اس لونڈی کی قیمت میں دینا ہے۔ اس فلاں آدمی نے (سُن کر) کہا، نہیں۔ لونڈی تو وہ تمہاری ہے۔ میرا ایک ہزار (بطور قرض) تم پر ہے۔ تو اسے رقم دینا پڑے گی۔ تو ظاہر

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: تاکہ اس کے ماقبل یعنی معطوف علیہ پر جو نفی وارد ہے اس کا معطوف سے رد کیا جاسکے اور اس کے لیے وہی چیز ثابت کی جائے جو معطوف علیہ سے نفی ہے۔ اسی کو اتساق یعنی لکن کے ماقبل و مابعد کا مربوط ہونا کہتے ہیں۔ یاد رہے اس لکن کے اتساق کی دو شرطیں ہیں۔ اول یہ کہ معطوف علیہ اور معطوف کو اکٹھا بولا جائے۔ درمیان میں وقفہ نہ ہو ورنہ لفظ ہی اتساق نہ رہے گا، دوم یہ کہ لکن کے ماقبل کی نفی کا محل اور ہو اور مابعد کے اثبات کا اور، یعنی معطوف علیہ اور معطوف دو الگ الگ چیزیں ہوں۔ ورنہ ایک ہی چیز کی نفی بھی لازم آئے گی اور اسی کا اثبات بھی اور یوں معنی اتساق نہیں رہے گا۔ کلام مربوط نہیں رہے گی۔ اگر ان دونوں میں سے کوئی شرط ٹوٹ جائے تو لکن کے ساتھ بولی جانے والی کلام اپنے قبل سے اتساق یعنی ربط نہیں رکھے گی بلکہ کوئی نئی کلام متصور ہوگی۔ جس کا ماقبل سے کوئی تعلق نہ ہو۔ کیونکہ تعلق کے لیے لفظی اور معنوی ربط لازم ہے۔

۱۔ اس مثال میں ایک مُقر ہے یعنی اقرار کرنے والا جس نے کہا کہ میں نے فلاں آدمی کا ایک ہزار دینا ہے۔ دُوسرا مُقر لہٰذا یعنی جس کے لیے اس نے اقرار کیا۔ مُقر لہٰذا کے کلام لا لکیتُ غصبٌ میں لکن کے ماقبل و مابعد کا اتساق یعنی ربط درست ہے۔ لفظی تو اس لیے کہ دونوں کو اکٹھا بولا گیا ہے اور معنوی اس لیے کیونکہ اس کا معنی یہ ہے اِنَّہٗ کَیْنَسَ بِقَرْضٍ لِّکَیْنَتُ غصبٌ۔ تو لکن کے ماقبل کی نفی خود مال کی نہیں یعنی مُقر نے یہ نہیں کہا کہ مُقر نے میرا مال دینا ہی نہیں۔ اس نے اس سبب کی نفی کی ہے جو مُقر نے مال واجب ہونے کے لیے بولا تھا۔ اس نے کہا تھا وہ قرض ہے۔ یہ کہتا ہے قرض نہیں وہ غصب ہے۔ اس نے مجھ سے میری مرضی کے بغیر مال چھین لیا تھا۔ اس لیے اس نے میرا مال دینا ہے تو لکن کے ماقبل کی نفی قرض سے متعلق ہے اور مابعد کا اثبات غصب سے۔ اگلی مثال کا بھی یہی مہموم ہے۔

ہوا کہ نفی سبب (وجوب مال) میں ہے خود مال میں نہیں اور اگر اس کے ہاتھ میں ایک غلام تھا تو وہ کہنے لگا یہ فلاں کا ہے۔ فلاں نے (سُن کر) کہا میرا قطعاً نہیں لیکن یہ تو فلاں کا ہے۔ تو اگر اس نے یہ کلام ملا کر کہی (فوراً کہا) تو غلام اس دوسرے مُقرّر (یعنی وہ شخص جس کے لیے فلاں آدمی نے کہا ہے کہ یہ فلاں کا ہے) کا بنے گا۔ کیونکہ نفی کا اثبات سے ربط ہے اور اگر یہ کلام جدا کر کے کہا تو غلام پہلے اقرار کرنے والے ہی کا ہوگا اور جس کے لئے اقرار کیا گیا تھا اس کا قول (کہ یہ فلاں اور کا ہے) اقرار کی تردید ٹھہرے گا۔ اور اگر کسی لونڈی نے اپنے آقا کی اجازت کے بغیر سودرہم (حقِ مہر) پہ اپنا نکاح کر لیا تو آقا نے (پتہ چلنے پر) کہا میں سودرہم پر اس عقد کی اجازت نہیں دیتا۔ لیکن اس کی ایک سوچا پس کے ساتھ اجازت دیتا ہوں تو یہ عقد باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ کلام مربوط نہیں۔ اس لیے کہ بعینہ ایک چیز کی اجازت کی نفی اور اجازت کا اثبات واقع نہیں ہو سکتا تو اس کا یہ کہنا کہ لیکن میں اجازت دیتا ہوں، عقد کو رد کر دینے کے بعد پھر اسی کا اثبات ہے۔ (جو غلط ہے) اسی طرح اگر

لے کسی کے پاس غلام تھا۔ اس نے کہا یہ فلاں کا ہے۔ فلاں نے سُن کر کہا۔ مّا کان لی قَطْلَ لَکِنَّ لَفْلَانَ آخِر۔ یہ میرا گز نہیں لیکن فلاں اور شخص کا ہے۔ اگر اس نے لَکِن کے ماقبل اور مابعد کو ملا کر کہا تو یہ ایک مربوط اور مُتّسق کلام ٹھہرے گا اور غلام اس دوسرے فلاں شخص کا ٹھہرے گا اور اگر مّا کان لی قَطْلَ کہہ کر ٹھہر گیا۔ آگے کچھ نہیں کہا اور کچھ عرصے بعد لَکِنَّ لَفْلَانَ آخِر کہا تو غلام جس شخص کے پاس تھا اُسی کا رہے گا۔ کیونکہ یہ بے ربط کلام ہے۔ ماقبل و مابعد میں لفظ ہی اتنا ہی نہیں۔ جب اس نے مّا کان لی قَطْلَ کہا تو مُقرّر کی کلام کا رد کر دیا۔ اب اسی کو کہی اور کے حق میں درست قرار دینا صحیح نہیں۔

لے اس مثال میں کاتب سے یا ناقل سے غلطی ہوتی ہے۔ اصل صورت یوں ہے کہ جب کسی لونڈی نے اپنے آقا کی اجازت کے بغیر سودرہم مہر پہ نکاح کر لیا تو آقا نے کہا لَا أُجِيزُ الْعَقْدَ وَلَکِن أُجِيزُ الْعَقْدَ بِمَاؤِ وَخَمْسِينَ۔ یعنی میں اس عقد کی اجازت (ہی) نہیں دیتا لیکن (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



اس نے کہا میں اس عقد کی اجازت نہیں دیتا لیکن اگر تو سو پر بچا کس بڑھائے تو اجازت دیتا ہوں تو یہ نکاح کو نسخ کرنا ہوگا۔ کیونکہ بیان کا احتمال نہیں۔ بایں سبب کہ اس کی شرط یہ ہے کہ کلام مربوط ہو مگر یہاں کوئی ربط نہیں۔

فصل۔ اَوَّلِ تَنَاوُلِ أَحَدِ الْمَذْكُورَيْنِ وَلِهَذَا لَوْ قَالَهُ هَذَا أَحَدٌ أَوْ هَذَا كَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ أَحَدُكُمَا حُرْحَتِي كَانَ لَهُ وَلَا يَتَّبِعُ الْبَيَانَ وَلَوْ قَالَ وَكَانَتْ بَيْعٌ هَذَا الْعَبْدِ هَذَا أَوْ هَذَا كَانَ الْوَكِيلُ أَحَدُهُمَا وَيُبَاحُ الْبَيْعُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَلَوْ بَاعَ أَحَدُهُمَا ثُمَّ عَادَ الْعَبْدُ إِلَى مِلْكِ الْمُوَكَّلِ لَا يَكُونُ لِلْآخِرِ أَنْ يَبِيعَهُ وَلَوْ قَالَ لَثَلَاثِ نِسَوَاتٍ لَهُ هَذِهِ طَائِفَةٌ أَوْ

بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر: اس عقد کی ڈیڑھ سو پر اجازت دیتا ہوں تو نو ٹڈی کا عقد نسخ ہو گیا۔ نور الانوار میں یہ مثال اسی طرح لکھی ہے اور یہ درست بھی اسی طرح ٹھہرتی ہے۔ اور یہ وہی چیز ہے جو مصنف اگلی مثال میں بیان کر رہے ہیں بلکہ نور الانوار میں یہ بھی لکھا ہے کہ اگر آقا نے کہا لَا أُجِيزُ النِّكَاحَ بِمَاءَةٍ وَلَكِنْ أُجِيزُكَ بِمَاءَةٍ وَخَمْسِينَ تو اب یہ کلام مربوط ہے اور نکاح باقی رہے گا۔ وجہ ظاہر ہے کہ پہلی صورت میں جب آقا نے صاف کہہ دیا کہ لَا أُجِيزُ الْعَقْدَ میں یہ عقد جائز ہی نہیں رکھتا تو عقد ختم ہو گیا۔ اب لکن کے ساتھ اسی عقد کا اثبات ممکن نہیں۔ کیونکہ ایک ہی چیز کی نفی اور اثبات درست نہیں۔ کلام میں اِتِّسَاقِ معنوی نہیں۔ ہاں اگر آقا یہ کہے کہ میں سو پر تو اجازت نہیں دیتا۔ ڈیڑھ سو پر دیتا ہوں تو یہ درست ہے۔ کیونکہ اب نفی خود نکاح کی نہیں سو درہم کی ہے۔

۱۔ کیونکہ ربط کے لیے ضروری ہے کہ لکن کے ماقبل کی نفی کا محل اور ہواور مابعد کے اثبات کا اور مگر ان کلمات میں آقا نے پہلے لَا أُجِيزُكَ کہہ کر نکاح کلیتہً نسخ کر دیا۔ اب اسی کا اثبات ڈیڑھ سو کے ساتھ ممکن نہیں حقیقت یہ ہے کہ مصنف کے کلام میں غالباً ناقل کی غلطی کے سبب بڑا الجھاؤ ہے۔ درست وہ ہے جو اوپر نور الانوار کے حوالے سے بتلایا گیا ہے۔

هَذِهِ وَهَذِهِ طُلِّقَتْ أَحَدَى الْأُولَيَيْنِ وَطُلِّقَتْ الثَّلَاثَةُ فِي  
الْحَالِ لِإِنْعَاطِهَا عَلَى الْمُطَلَّقَةِ مِنْهُمَا وَيَكُونُ الْخِيَارُ  
لِلزَّوْجِ فِي بَيَانِ الْمُطَلَّقَةِ مِنْهُمَا بِمَنْزِلَةِ مَا لَوْ قَالَ  
أَحَدُكُمَا طَالِقٌ وَهَذِهِ وَعَلَى هَذَا قَالَ زُفَرٌ إِذَا قَالَ  
لَا أَكِلْمُ هَذَا أَوْ هَذَا أَوْ هَذَا كَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ  
لَا أَكِلْمُ أَحَدَ هَذَيْنِ وَهَذَا فَلَا يَحْتِثُ مَا لَمْ  
يُكَلِّمْ أَحَدَ الْأُولَيْنِ وَالثَّالِثَ وَعِنْدَنَا لَوْ كَلَّمَ  
الْأَوَّلَ وَحْدَهُ يَحْتِثُ وَلَوْ كَلَّمَ أَحَدَ الْآخَرَيْنِ  
لَا يَحْتِثُ مَا لَمْ يُكَلِّمْهُمَا وَلَوْ قَالَ بِعْ هَذَا الْعَبْدَ أَوْ  
هَذَا كَانَ لَهُ أَنْ يَبِيعَ أَحَدَهُمَا أَيُّهُمَا شَاءَ  
وَلَوْ دَخَلَ أَوْ فِي الْمَهْرِ بَيَانُ تَزَوُّجِهَا عَلَى هَذَا أَوْ عَلَى  
هَذَا يُحْكَمُ مَهْرُ الْمِثْلِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّ اللَّفْظَ  
يَتَنَاوَلُ أَحَدَهُمَا وَالْمُوجِبُ الْأَصْلِيُّ مَهْرُ الْمِثْلِ  
فَيَتَرَجَّحُ مَا يَشَابَهُهُ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا التَّشْهُدُ لَيْسَ  
بِرُكْنٍ فِي الصَّلَاةِ لِأَنَّ قَوْلَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا قُلْتَ  
هَذَا أَوْ فَعَلْتَ هَذَا فَقَدْ تَمَّتْ صَلَاتُكَ عَنَى الْإِتْمَامِ  
بِأَحَدِهِمَا فَلَا يَشْتَرِطُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَقَدْ  
شَرَطَتِ الْقَعْدَةُ بِالِاتِّفَاقِ فَلَا يَشْتَرِطُ قِرَاءَةُ  
التَّشْهُدِ - ثُمَّ هَذِهِ الْكَلِمَةُ فِي مَقَامِ النَّفْيِ تَوْجِبُ  
نَفْيَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَذْكُورَيْنِ حَتَّى لَوْ قَالَ لَا  
أَكِلْمُ هَذَا أَوْ هَذَا يَحْتِثُ إِذَا كَلَّمَ أَحَدَهُمَا وَفِي



الْإِثْبَاتِ يَتَنَاوَلُ أَحَدَهُمَا مَعَهُ صِفَةُ التَّخْيِيرِ كَقَوْلِهِمْ  
خُذْ هَذَا أَوْ ذَلِكَ - وَمِنْ ضَرُورَةِ التَّخْيِيرِ عُمُومُ الْإِبَاحَةِ  
قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: فَكَفَّارَتُهُ أَطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ  
مِنْ أَوْسَطِ مَا قُطِعَ مِنْ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ  
رَقَبَةٍ - وَقَدْ يَكُونُ أَوْ بِمَعْنَى حَتَّى قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: لَيْسَ  
لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ قِيلَ مَعْنَاهُ حَتَّى  
يَتُوبَ عَلَيْهِمْ قَالَ أَصْحَابُنَا لَوْ قَالَ لَا أَدْخُلُ هَذَا الدَّارَ  
أَوْ أَدْخُلُ هَذَا الدَّارَ يَكُونُ أَوْ بِمَعْنَى حَتَّى - لَوْ دَخَلَ  
الْأَوَّلَى أَوْ لَا يَخْتَلُفُ وَلَوْ دَخَلَ الثَّانِيَةَ أَوْ لَا بَرَفِي يَبِينُهُ  
وَبِمِثْلِهِ لَوْ قَالَ لَا أَفَارِقُكَ أَوْ تَقْضِي دَيْنِي يَكُونُ بِمَعْنَى  
حَتَّى تَقْضِيَ دَيْنِي -

فصل او دوند کو چیزوں میں سے کسی ایک کے مراد ہونے پر دلالت کرتا ہے  
اسی لیے اگر کسی نے کہا یہ غلام آزاد ہے یا یہ تو گویا اس نے یہ کہا ان میں سے ایک آزاد ہے  
چنانچہ اسے بیان کرنے کا اختیار ہوگا (کہ کونسا آزاد ہے) اور اگر اس نے کہا اس غلام  
کے بیچنے پر میں اس شخص کو وکیل بناتا ہوں یا اس شخص کو - تو ان میں سے کوئی ایک وکیل  
قرار پاتے گا اور ان میں سے ہر کسی کو اس کے بیچنے کا اختیار ہوگا - اور اگر ان میں سے  
۱۔ جیسے کوئی کہے جائی زید او عمرو تو مطلب یہ ہے کہ ان میں سے کوئی ایک آیا ہے -  
دونوں نہیں آتے -

۲۔ جب اس نے کہا تھا کہ یہ غلام آزاد ہے یا یہ غلام آزاد ہے تو جب تک وہ بیان نہ کرے کہ کونسا  
آزاد ہے کسی کو آزادی حاصل نہیں ہو سکتی - مگر وکیل بنانے والے مسئلہ میں یہ حاجت نہیں کہ بیان کیا جاتے کہ کون  
وکیل ہے - اس لیے کہ تو وکیل میں اباحت کا مفہوم ہے - اباحت کا مفہوم ہے کہ کسی کو تصرف کا اختیار  
(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ایک نے اسے بیچ دیا پھر وہ غلام وکیل بنانے والے شخص (پہلے مالک) کی ملک میں لوٹ آیا تو دوسرے شخص کو یہ اختیار نہیں کہ اسے (پھر) بیچ دے اور اگر کسی نے اپنی تین بیویوں سے کہا ”اسے طلاق ہے یا اسے اور اسے“ تو پہلی دو میں سے ایک کو طلاق ہوگی اور تیسری کو ابھی طلاق (جاری) ہو جائے گی۔ کیونکہ اسے (علیحدہ طور پر) پہلی دو میں سے ایک کے مطلقہ (ہونے) پر معطوف کیا گیا ہے۔ اور شوہر کو اختیار ہے کہ ان میں سے طلاق والی بتلا دے۔ یہ یوں ہو گیا گویا اس نے کہا تھا۔ تم میں سے ایک کو طلاق ہے اور اسے طلاق ہے۔ اسی لیے ام زفرؓ نے فرمایا۔ جب کسی نے کہا۔ ”میں کلام نہیں کروں گا اس سے یا اس سے اور اس سے“ تو اس کا یہ قول یہ کہنے کے

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: دے دینا اور جب کسی کو دو چیزوں میں سے ایک میں تصرف کا اختیار دیا جائے تو پھر متکلم کا اختیار باقی نہیں رہتا، اور نہ اس سے پوچھنے کی ضرورت ہے کہ تم نے مخاطب کو کس چیز میں تصرف دیا ہے بلکہ مخاطب کو اختیار ہے جس میں چاہے تصرف کرے مثلاً کسی نے اپنے غلام سے کہا یہ کپڑا اپنے لیے خرید لو یا یہ خرید لو۔ تو اب متکلم سے پوچھنے کی ضرورت نہیں کہ اس نے کس کپڑے کے خریدنے کا اختیار دیا ہے۔ غلام جو کپڑا چاہے خرید لے۔ متن میں مذکور توکیل کی صورت بھی ایسی ہی ہے۔ مگر دو غلاموں میں سے ایک کو آزاد کرنے والی صورت اس سے مختلف ہے۔ اس میں متکلم نے معاملہ اپنے اختیار پر رکھا ہے۔ کسی کو اختیار نہیں دیا۔ لہذا اسی سے پوچھا جائے گا۔

۱۔ چونکہ او دو میں سے ایک چیز کے مراد ہونے کا مفہوم رکھتا ہے لہذا دونوں کو مراد لینا جائز نہیں۔ اس لیے جب ایک شخص نے بطور وکیل وہ غلام بیچ دیا۔ بعد میں کسی طرح وہ غلام پھر پہلے مالک کے پاس آگیا تو دوسرا شخص یہ اختیار نہیں رکھتا کہ وہ بھی اسے بیچ ڈالے۔ ورنہ یہ او کے مفہوم کے خلاف ہے۔

۲۔ کیونکہ متکلم نے جو کچھ کہا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے اپنی تین بیویوں میں سے دو کو علیحدہ کر کے کہا کہ یا اسے طلاق ہے یا اسے طلاق ہے اور تیسری کے بارے میں علیحدہ کہہ دیا کہ اسے طلاق ہے۔ اس لیے تیسری کو تو ابھی طلاق ہوگئی اور پہلی دو میں سے ایک کو اس وقت مطلقہ شمار کیا جاتے گا جب متکلم بتلا دے کہ وہ ان میں (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



بمنزل ہے کہ میں ان دونوں سے ایک سے اور اس سے کلام نہیں کروں گا۔ لہذا جب تک پہلے دو میں سے ایک کے ساتھ اور تیسرے کے ساتھ کلام نہ کرے حائث نہیں ہوگا (اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی) اور ہمارے نزدیک اگر تنہا پہلے سے کلام کیا تو حائث ہو جائے گا اور اگر پچھلے دو میں سے ایک سے کلام کیا تو حائث نہیں ہوگا تا آنکہ ان دونوں سے کلام نہ کرے (یعنی جب تک ان دونوں سے کلام نہ کرے حائث نہ ہوگا)

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: سے کس کو طلاق دے رہا ہے۔ جیسے کہ دو علاموں میں سے ایک کو آزاد کرنے کی صورت میں متکلم سے پوچھا گیا تھا۔

۱۔ امام زفرؒ نے تین عدوتوں کو طلاق دینے کے اسی مسئلہ پر تیس کرتے ہوئے فرمادیا کہ جب کسی نے قسم اٹھائی کہ وہ اس شخص سے یا اس شخص سے اور اس شخص سے بات نہیں کرے گا تو گویا اس نے مسئلہ طلاق کی طرح پہلے دو آدمیوں کو علیحدہ ذکر کرتے کہہ دیا کہ میں ان میں سے ایک سے بات نہیں کروں گا۔ اور بعد میں علیحدہ طور پر تیسرے شخص کا ذکر کرتے ہوئے کہا کہ میں اس سے بھی کلام نہیں کروں گا۔ تو گویا قسم کے دو حصے ہو گئے۔ (۱) پہلے دو میں سے ایک سے بات نہ کرنا (۲) اور تیسرے آدمی سے بات نہ کرنا اور جب تک دونوں حصوں میں قسم نہ توڑے وہ حائث شمار نہ ہوگا۔ یہ امام زفرؒ کا قول ہے جو بظاہر مسئلہ طلاق کے عین مطابق نظر آتا ہے مگر امام اعظم اور صاحبین رحمہم اللہ کی باریک بین نگاہ بصیرت نے ان دونوں مسئلوں میں فرق دیکھ لیا۔ چنانچہ فرمایا کہ طلاق والا جملہ بصورتِ اثبات ہے اور قسم والا بالکل نفی اور او دو چیزوں میں دائرہ ہونے کی وجہ سے معنی نکارت رکھتا ہے اور نکارت تحت نفی عمومیت کا فائدہ دیتی ہے۔ جیسے لا رجل فی الدار (زیداً کان او عموماً) عمومیت کا مفاد یہ ہے کہ حکم کسی ایک معین فرد کو نہیں سب افراد کو شامل ہو۔ جیسے لا رجل فی الدار میں ہے کہ اگر کوئی بھی فرد دار میں ثابت ہو گیا تو مشکل جھوٹا شہرے گا کیونکہ اس کی بولی ہوتی نفی رجل کے ہر فرد کو شامل ہے۔ اسی طرح لا اکلم هذا او هذا میں کلمہ او نے اپنے ما قبل اور ما بعد میں صورتِ نکارت پیدا کی اور لا اکلم کی نفی کے تحت لا کر دونوں کو اس میں شامل کیا اور کلام کا مفاد یہ ہوا کہ میں اس شخص سے یا ان دونوں شخصوں سے نہیں بولوں گا یعنی نہ اس سے بولوں

بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

اور اگر اس نے کہا میرا یہ غلام بیچ دو یا یہ تو وکیل کو اختیار ہے کہ ان میں سے جسے چاہے بیچ دے اور اگر حرفِ او مہر میں داخل ہو۔ باس طور کہ کسی نے اس چیز یا اس چیز پر نکاح کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مہر مثل کا حکم دیا جائے گا۔ کیونکہ لفظ (او) دو میں سے ایک کو لیتا ہے اور (نکاح کا) اصلی تقاضا تو مہر مثل ہے تو جو چیز (ان میں سے) مہر مثل سے مناسبت رکھے گی اسے ترجیح دی جائے گی۔ اور اسی قاعدہ پر ہم کہتے ہیں کہ تشہد پڑھنا نماز میں رکن نہیں۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: ”جب تم نے یہ (تشہد) کہہ لیا یا کر لیا تو تمہاری نماز مکمل ہو گئی“ نے نماز کے مکمل کرنے کو ان دو میں

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: گناہ ان سے۔ لہذا اگر پہلے شخص سے تہنابات کرے تو بھی قسم ٹوٹے گی اور پچھلے دونوں سے بات کرے تو بھی۔ البتہ پچھلے دونوں میں سے ایک سے بات کرے گا تو قسم نہیں ٹوٹے گی کیونکہ ان کو واؤ کے ساتھ جمع کیا گیا ہے۔ جبکہ مسئلہ طلاق میں جملہ مثبتہ ہے اس میں عوم نہیں۔ اس میں کسی ایک فرد ہی پر حکم جاری ہوتا ہے سب پر نہیں اور چونکہ وہ حکم آؤ کے ساتھ بیان ہوا ہے اس لیے متکلم سے پوچھنا پڑا کہ اس نے کس فرد پر حکم جاری کیا ہے۔ جیسے کہ مسئلہ حریت میں تھا کہ یہ غلام آزاد ہے یا یہ،

۱۔ اس میں بھی گذشتہ صورت توکیل کی طرح معنی اباحت ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ باپ بیٹے سے کہے تم فلاں یا فلاں اساذے پڑھا کرو تو مطلب یہ ہے کہ ان دو میں سے جس سے چاہو پڑھ لو۔ یا کوئی کسی سے کہے مجھے بازار سے کُرتا یا قمیض لا دو تو اس کا بھی یہی مفہوم ہے کہ جو چاہو لا دو۔

۲۔ مثلاً ایک مرد نے کسی عورت سے کہا میں تجھ سے اس غلام یا اس غلام کے بدلے میں نکاح کرتا ہوں تو صاحبین کے نزدیک شوہر کو اختیار ہے کہ بیان کرے کہ کوئی غلام پر اس نے نکاح کیا ہے جیسے مسئلہ حریت طلاق میں گذر چکا، مگر امام صاحب رحمۃ اللہ کے نزدیک نکاح میں اصل چیز مہر مثل ہے۔ البتہ اس سے عدول تب جائز ہے جب مہر کی صورت معین ہو جائے اور جب معین نہ ہو تو حکم اپنے اصل پر رہتا ہے اور مہر مثل لازم آتا ہے۔ اس صورت میں بھی چونکہ مہر معین نہیں اس لیے مہر مثل کو معیار بنایا جائے گا اور جس غلام کی قیمت مہر مثل کے قریب ہوگی وہ دینا لازم ہوگا اور اگر دونوں مہر مثل سے بہت کم ہوں تو مہر مثل ہی دینا پڑے گا۔



سے ایک پر متعلق کیا ہے تو دونوں کو شرط نہیں قرار دیا جائے گا، جبکہ قعدہ بالاتفاق (نماز کی تکمیل کے لیے) شرط ہے تو تشہد پڑھنا شرط قرار نہیں دیا جائے گا۔ پھر یہ کلمہ (او) نفی کے موقع پر دو مذکور چیزوں میں سے ہر ایک کی نفی واجب کر دیتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے کہا میں اس سے یا اس سے نہیں بولوں گا تو وہ ان میں سے کسی کے ساتھ بھی کلام کرنے سے حائث ہو جائے گا اور اثبات (کے موقع) میں یہ کلمہ دو میں سے ایک کو لیتا ہے اور (اس ایک کو) اختیار کرنے کی صفت بھی ساتھ ہوتی ہے۔ جیسے لوگ کہتے ہیں یہ پکڑ لو یا وہ پکڑ لو۔ اور تخیر (کسی ایک کو اختیار کرنے کی قدرت) کا تقاضا عموم اباحت ہے (کہ جسے چاہو اختیار کر لو) جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”تو اس (قسم توڑنے) کا کفارہ یہ ہے کہ دس مسکینوں کو کھانا کھلایا جائے وہ دیرانی

۱۔ نمازیں آخری قعدہ یعنی آخری جلوس تمام ائمہ کے نزدیک نماز کا رکن ہے جس کے ترک سے نماز باطل ہو جاتی ہے اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ انھیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تشہد سکھلایا تو فرمایا اِذَا قُلْتَ هَذَا اَوْ فَعَلْتَ هَذَا اَتَمَّتْ صَلَاتُكَ یعنی جب تم نے یہ تشہد پڑھ لیا یا اسی قدر بیٹھ لیا تو تمھاری نماز مکمل ہو گئی اسے دارقطنی نے روایت کیا ہے۔ جبکہ او دو میں سے ایک کے مراد ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ جب قرآن تشہد کو رکن نہیں مانا جاسکتا۔ ورنہ یہ او کے معنی کے خلاف ہو گا۔ بلکہ اسے واجبات میں رکھیں گے اور اس کے وجوب کے دلائل علیحدہ ہیں۔ یہ حدیث اس کی دلیل نہیں۔

۲۔ کلمہ ”او چونکہ نکارت پیدا کرتا ہے اور نکرہ تحت نفی عموم کا فائدہ دیتا ہے۔ اس لیے اگر یہ کلمہ مجملہ منغیہ میں آئے تو معطوف علیہ اور معطوف میں سے ہر ایک کی نفی لازم کر دیتا ہے۔ جیسے اگر کوئی کہے کہ میں اس آدمی یا اس آدمی سے بات نہیں کروں گا تو مطلب یہ ہے کہ میں ان میں سے کسی سے بھی نہیں بولوں گا۔ اور یہ وہی چیز ہے جو بیچھے لَا اُكَلِّمُ هَذَا اَوْ هَذَا کے تحت امام صاحب اور صاحبین نے فرمائی مگر مجملہ مثبتہ میں کلمہ ”او“ دو میں سے ایک کے لیے حکم ثابت کرتا ہے۔ اور اس میں اختیار ہوتا ہے کہ جس کے لیے چاہو حکم ثابت کر دو۔ جیسے عموماً گفتگو میں لوگ ایک دوسرے سے کہتے ہیں کہ یہ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

قسم کا کھانا جو تم اپنے گھر والوں کو کھلاتے ہو یا انھیں کپڑے پہنانا یا ایک غلام آزاد کرنا، (سورہ مائدہ آیت ۸۹) اور کبھی اوحشی (یہاں تک) کے معنی میں آتا ہے۔ جیسے اللہ نے فرمایا: تجھے انکے معاملہ سے کوئی سروکار نہیں۔ یا یہ کہ اللہ ان کی توبہ قبول کرے کہا گیا ہے کہ اس کا معنی یہ ہے ”یہاں تک کہ اللہ ان کی توبہ قبول کرے“ (سورہ آل عمران آیت ۱۲۸)۔ ہمارے فقہاء نے فرمایا: اگر کسی نے کہا میں اس گھر میں داخل نہیں ہوں گا یا یہ کہ میں اس گھر میں داخل ہوں، تو ”یا“ بمعنی ”یہاں تک“ ہے۔ اگر وہ پہلے گھر میں پہلے داخل ہوگا تو حائث ہو جائے گا اور اگر دوسرے گھر میں پہلے داخل ہوگا تو قسم میں بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: لے لیا وہ لے لو تو مطلب یہ ہے کہ دونوں میں سے جسے چاہو لے لو مگر دونوں کو نہیں کسی ایک کو۔

۱۔ یاد رہے جملہ ثبوت میں واقع او میں تخییر ہے یعنی یہ کہ معطوف علیہ اور معطوف میں کچھ چاہو لے لو اور یہ تخییر اگر خود مکمل تعلق رکھتی ہو جیسے حریت یا طلاق کی صورتیں پیچھے گذری ہیں تو اختیار مکمل کو حاصل ہوتا ہے اور اگر تخییر غلط سے متعلق ہو تو اختیار اسے حاصل ہوتا ہے جیسے یہ لے لیا وہ لے لو اور اسی کی ایک مثال قرآن کریم کا یہ مقام بھی ہے کہ جس نے قسم توڑ دی وہ دس مساکین کو کھانا کھلاتے یا انھیں کپڑے دے یا غلام آزاد کرے تو مطلب یہ ہے کہ ان میں سے جو چاہے کرے اور اگر سب کو کرے تو ان میں سے ایک بطور واجب ادا ہوگا باقی نفل کہلاتے گا۔

۲۔ اوبمعنی حتیٰ کی قرآن کریم سے یہ مثال ہے کہ اللہ نے غزوہ اُحد کے بعد فرمایا اے حبیبِ حبیب صلی اللہ علیہ وسلم آپ ان کفار کے متعلق جنہوں نے آپ کو اور اہل اسلام کو سخت تکلیف دی کچھ نہ فرماتیں تا آنکہ اللہ ان کی توبہ فرما کر انھیں ہدایت دے دے یا پھر عذاب دے۔ چنانچہ اللہ نے فتح مکہ کے موقع پر ابوسفیان اور ان تمام سرداروں کو جو اہل بیت لڑنے آئے تھے توفیق اسلام دے دی تو اس آیت میں اوبمعنی حتیٰ ہے تفسیر جلالین میں امام سیوطی نے فرمایا۔ اے الٰہی ان یتوب علیہم۔ حتیٰ اور الٰہی دونوں بیان غایت کے لیے ہیں معنی یکساں ہے۔



بری ہو جائے گا اور اسی کی مثل یہ بھی ہے کہ اگر کسی نے کہا: ”میں تمہیں نہیں چھوڑوں گا۔  
یا تم میرا قرض ادا کر دو“ تو اس کا معنی یہ ہے ”یہاں تک کہ تم میرا قرض ادا کر دو۔“

**فصل۔** حَتَّىٰ لِلْغَايَةِ كَالِي فَإِذَا كَانَ مَا قَبْلَهَا قَابِلًا لِلْإِمْتِدَادِ  
وَمَا بَعْدَهَا يَصْلُحُ غَايَةً لَهُ كَأَنْتِ الْكَلِمَةُ عَامِلَةٌ بِحَقِيقَتِهَا  
مِثْلَهُ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا قَالَ عَبْدِي حُرٌّ إِنْ لَمْ أَضْرِبْكَ  
حَتَّى يَشْفَعْ فَلَانٌ أَوْ حَتَّى تَصِيحَ أَوْ حَتَّى تَشْتَكِيَ بَيْنَ يَدَيَّ أَوْ  
حَتَّى يَدْخُلَ اللَّيْلُ كَأَنْتِ الْكَلِمَةُ عَامِلَةٌ بِحَقِيقَتِهَا لِأَنَّ  
الضَّرْبَ بِالتَّكْرَارِ يَحْتَمِلُ الْإِمْتِدَادَ وَشَفَاعَةَ فَلَانٍ وَأَمَّا لَهَا  
تَصْلُحُ غَايَةً لِلضَّرْبِ فَلَوْ أَمْتَنَمَ عَنِ الضَّرْبِ قَبْلَ الْغَايَةِ  
حَنْثٌ وَلَوْ حَلَفَ لَا يُفَارِقُ غَرِيْبَهُ حَتَّى تَقْضِيَهُ ذِيْنَهُ  
فَقَامَرَقَهُ قَبْلَ قَضَاءِ الدَّيْنِ حَنْثٌ فَإِذَا تَعَدَّرَ الْعَمَلُ  
بِالْحَقِيقَةِ لِمَانِعٍ كَالْعُرْفِ كَمَا لَوْ حَلَفَ أَنْ يُضْرِبَهُ حَتَّى  
يَمُوتَ أَوْ حَتَّى يَقْتُلَهُ حُصِلَ عَلَى الضَّرْبِ الشَّدِيدِ بِإِعْتِبَارِ  
الْعُرْفِ وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْأَوَّلُ قَابِلًا لِلْإِمْتِدَادِ وَالْآخِرُ صَالِحًا  
لِلْغَايَةِ وَصَلَحَ الْأَوَّلُ سَبَبًا وَالْآخِرُ جَزَاءً يُحْصَلُ عَلَى الْجَزَاءِ  
مِثْلَهُ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا قَالَ لِغَيْرِهِ عَبْدِي حُرٌّ إِنْ لَمْ أَتَرَكَ  
حَتَّى تُغَدِّيَنِي فَاتَاكَ فَلَمْ يُغَدِّهِ لَا يَحْنُثُ لِأَنَّ التَّغْدِيَةَ لَا

۱۔ اس کے اس قول ”میں اس گھر میں داخل نہیں ہوں گا یا یہ کہ میں اس گھر میں داخل ہوں“ کا معنی یہ  
ہے کہ جب تک میں اس گھر میں داخل نہ ہوں، اس گھر میں نہیں جاؤں گا۔ لہذا اگر دوسرے گھر میں داخل  
ہوتے بغیر پہلے گھر میں گیا تو قسم ٹوٹ جائے گی اور اگر دوسرے گھر میں پہلے جا کر پہلے گھر میں داخل ہوا تو  
قسم پوری ہو گئی۔ یاد رہے ادا کا حتیٰ کے معنی میں آنا اہل نحو نے بھی لکھا ہے۔

تَصْلَحُ عَايَةً لِلْإِتْيَانِ بَلْ هُوَ دَاعٍ إِلَى نِيَادَةِ الْإِتْيَانِ وَصَلَحُ  
 جَزَاءً فَيَحْمِلُ عَلَى الْجَزَاءِ فَيَكُونُ بِمَعْنَى لَمْ يَكُنْ مُضَارَ كَمَا  
 قَالَ إِنْ لَمْ آتِكَ إِيَّانَا جَزَاءُ لَا التَّعْدِيَّةُ وَإِذَا تَعَدَّ هَذَا  
 بِأَنْ لَا يَصْلَحُ الْآخِرُ جَزَاءً لِلْأَوَّلِ حِيلَ عَلَى الْعُطْفِ الْمُخْصِ  
 مِثَالُهُ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا قَالِ عُبَيْدِي حُرٌّ إِنْ لَمْ آتِكَ حَتَّى  
 أَتَعْدِي عِنْدَكَ الْيَوْمَ أَوْ إِنْ لَمْ تَأْتِنِي حَتَّى تَعْدِي عِنْدِي  
 الْيَوْمَ فَإِنَا لَا فَعَلْ يَتَعَدَّى عِنْدَهُ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ حَنْثٌ. وَذَلِكَ  
 لِأَنَّهُ لَمَّا أُضِيفَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْفُعَلَيْنِ إِلَى ذَاتٍ وَاحِدٍ  
 لَا يَصْلَحُ أَنْ يَكُونَ فَعْلُهُ جَزَاءً لِفَعْلِهِ فَيَحْمِلُ عَلَى الْعُطْفِ  
 الْمَخْصِ فَيَكُونُ الْمَجْمُوعُ شَرْطًا لِلْبَرِّ.

فصل: حتی، الی کی طرح انتہا بیان کرنے کے لیے ہے۔ اس لیے جب اس کا  
 ماقبل (والا فعل) طول پکڑ سکتا ہو اور اس کا مابعد اس کی انتہا بن سکے تو یہ کلمہ (حتی) اپنی  
 حقیقت پر عامل ہوگا۔ اس کی مثال یہ ہے جو امام محمدؒ نے ارشاد فرمائی کہ اگر کسی نے کہا۔ اگر  
 میں تجھے اس قدر نہ ماروں یہاں تک کہ فلاں شخص (چھوڑ دینے کی) سفارش کرے یا  
 یہاں تک تو چیخنے لگے یا تا آنکہ تو میرے آگے التجار کرنے لگے یا تا وقتیکہ رات آجائے  
 تو (ان سب مثالوں) میں یہ کلمہ اپنی حقیقت پر عامل ہے کیونکہ فعل ضرب بار بار کرنے  
 کے ساتھ طول پکڑ سکتا ہے اور فلاں کا سفارش کرنا اور اس جیسی (مذکورہ) چیزیں ضرب

لے حتیٰ حروفِ عطف میں سے ہے، یہ مابعد کے لیے بھی وہی حکم ثابت کر دیتا ہے جو ماقبل کے لیے ہو  
 جیسے جَاءَ الْقَوْمُ حَتَّى رَأَيْسُهُمْ۔ تاہم اس کا اصل معنی یہ ہے کہ یہی فعل کی انتہا بیان کر لیتے آتے ہیں۔  
 اور اس کے عطف میں بھی یہی معنی کارفرما ہوتا ہے۔ جیسے گذشتہ مثال ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ ساری قوم آئی  
 یہاں تک کہ ان کا سردار بھی آگیا۔ یہ قوم کے آنے کی انتہا ہے۔



کی انتہا بن سکتی ہیں۔ لہذا اگر (مذکورہ مثالوں میں) وہ آدمی انتہاء سے قبل ضرب سے  
 رُک جائے تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ اور اگر اس نے قسم اٹھائی کہ وہ اپنے قرض دار کا ساتھ  
 نہیں چھوڑے گا تا آنکہ وہ اس کا قرض دے دے۔ پھر اس نے اسے قرض دینے سے قبل  
 چھوڑ دیا تو قسم ٹوٹ گئی۔ پھر اگر (حتیٰ کی) حقیقت پر کسی مانع کی وجہ سے عمل مشکل ہو۔  
 (تو حقیقت سے قریب تر معنی پر حمل کیا جائے گا)۔ جیسے عرف ہے جس کی مثال یہ  
 ہے کہ اگر کسی نے قسم اٹھائی کہ وہ اسے مارے گا تا آنکہ وہ مر جائے یا تا آنکہ وہ اسے قتل  
 کر دے تو عرف کا اعتبار کرتے ہوئے اسے سخت مارنے پر حمل کیا جائے گا۔ اور اگر

۱۔ چونکہ حتیٰ کا حقیقی معنی انتہا بیان کرنا ہے۔ اس لیے جب بھی اس کا ماقبل ایسا عمل ہو جو ایک وقت  
 تک لمبا ہو سکے اور اس کا مابعد اس عمل کی انتہا بن سکے تو ضروری ہے کہ وہاں حتیٰ کو اس کے حقیقی معنی  
 یعنی بیان غایت ہی پر رکھا جائے۔ جیسے اگر کوئی یوں کہے۔ اگر میں تجھے تب تک ماروں کہ فلاں آدمی چھڑانے  
 کی سفارش کرنے لگے یا تم چینی لگو یا منت سماجت کرنے لگو یا رات پڑ جائے تو ان سب صورتوں میں حتیٰ حقیقی  
 معنی پر قائم ہے۔ کیونکہ مارنا۔ یہ فعل ایک وقت تک لمبا ہو سکتا ہے اور کسی کی سفارش کرنا یا مضروب کا چھیننے  
 لگنا وغیرہ امور مارنے کی انتہا بن سکتے ہیں کیونکہ عموماً کسی کی سفارش یا مضروب کے چھیننے چلانے پر مارنا چھوڑ دیا  
 جاتا ہے تو اگر اس نے اس انتہاء سے قبل مارنا چھوڑ دیا تو قسم ٹوٹ گئی اور کفارہ پڑ گیا۔

۲۔ یہاں بھی کسی کا ساتھ نہ چھوڑنا طول کھٹنے والا فعل ہے اور حتیٰ کا مابعد یعنی قرض ادا کرنا اس کی انتہا بن  
 سکتا ہے۔ اس لیے حتیٰ اپنے حقیقی معنی پر ہے اور اگر اس نے قرض دار کی ادائیگی قرض سے قبل اسے چھوڑ دیا تو  
 قسم کا کفارہ پڑ گیا (دینے کے دینے پڑ گئے)۔

۳۔ یعنی اگر کوئی مانع مثلاً عرف عام یہ بتلاتے کہ حتیٰ کے ذریعے جو غایت بیان کی گئی ہے یہ حقیقی معنوں  
 میں مراد نہیں ہو سکتی تو پھر عرف میں جو معنی مراد ہوتا ہو اسی کو غایت بنایا جائے گا۔ بہر حال پھر بھی حتیٰ غایت ہی  
 کہلاتا ہے گا۔ جیسے اگر کسی نے کہا خدا کی قسم میں اس شخص کو یہاں تک ماروں گا کہ وہ مر جائے یا قتل ہو جائے تو عرف میں  
 اسے حقیقتاً مار دینا یا قتل کر دینا مراد نہیں ہوتا بلکہ سخت مارنا مراد ہوتا ہے۔ لہذا اگر اس نے اسے معمولی ضرب کے بعد چھوڑ  
 دیا تو قسم ٹوٹ گئی۔

حتیٰ کا ماقبل طول نہ پکڑ سکے اور اس کا مابعد اس کی انتہا نہ بن سکے اور پہلا جملہ (ماقبل) سبب بن سکے اور دوسرا جملہ (مابعد) اس کی جزاء (مستب) بن سکے تو اسے جزاء ہی پر حمل کیا جائے گا۔ اس کی مثال امام محمدؒ نے یہ بیان فرمائی کہ جب کسی نے دوسرے شخص سے کہا۔ اگر میں تیرے پاس نہ آؤں تو آنکھ تو مجھے کھانا کھلائے تو میرا غلام آزاد ہے۔ پھر وہ اس کے پاس گیا مگر اس نے کھانا نہ کھلایا تو اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی (غلام آزاد نہیں ہوگا) کیونکہ کھانا کھلانا کسی کے آنے کی انتہا نہیں بن سکتا۔ بلکہ یہ چیز تو مزید آنے کی دعوت دیتی ہے۔ البتہ یہ (کھانا کھلانا کسی کے آنے کی) جزا بن سکتا ہے۔ اس لیے اسے معنیٰ جزا ہی پر حمل کیا جائے گا اور حتیٰ لام کے معنیٰ میں ہو جائے گا تو یہ ایسے ہو گیا جیسے اس نے کہا ہوا اگر میں تیرے پاس اس طرح سے نہ آؤں کہ اس کی جزاء کھانا کھلانا ہو (تو میرا غلام آزاد ہے) اور اگر یہ (بھی) مشکل ہو یا اس طور کہ دوسرا جملہ پہلے

۱۔ اگر حتیٰ کا مابعد ماقبل کی انتہا نہ بن سکے اور نہ ہی ماقبل طول پکڑ سکتا ہو بلکہ ماقبل مابعد کے لئے علت بن سکتا ہو اور مابعد اس کا محلول تو پھر ”حتیٰ“ بیان علت کے لیے ٹھہرے گا۔ جیسے کسی نے کہا۔ اگر میں تیرے پاس نہ آؤں تاکہ تو مجھے کھانا کھلائے تو میرا غلام آزاد ہے۔ پھر وہ اس شخص کے پاس گیا مگر اس نے کھانا نہ کھلایا تو غلام آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ حتیٰ کا ماقبل ”آنا“ ہے اور مابعد ”آنے والے کو کھانا کھلانا“ اب آنا ایسا فعل نہیں جو طول پکڑے کہ آنا ایک منٹ میں متحقق ہو جاتا ہے۔ اور آنے والے کو کھانا کھلانا۔ آنے کی انتہا نہیں بن سکتا۔ بلکہ یہ تو مزید آنے کا سبب بنتا ہے۔ تو آنا، کھانا کھلانے کا سبب ہے اور وہ اس کا مستبب تو حتیٰ کو اسی معنیٰ پر محمول کیا جائے گا۔ گویا اس نے یوں کہا تھا۔ ”اگر میں تمہارے پاس کھانا کھانے کے لیے نہ آؤں تو میرا غلام آزاد ہے۔ اب یہ تو کھانا کھانے چلا گیا مگر اس نے آگے سے کھلایا نہیں تو اس میں اس کا قصور نہیں۔ لہذا شرط پوری ہو گئی اور قسم نہ ٹوٹی۔

یاد رہے سبب اور مسبب میں بھی انتہاء کا معنیٰ کسی رنگ میں موجود ہے کیونکہ سبب سے جو کام شروع ہوتا ہے وہ مسبب پہ جا کر منتج اور منتہی ہوتا ہے اس لیے حتیٰ بیان غایت سے بیان سبب کی طرف منتقل ہوا۔



کی جزاء نہ سکے تو حتیٰ کو محض عطف پر محمول کیا جائے گا (اور انتہا یا جزا کے معنی پر نہیں لکھا گا) اس کی مثال امام محمد کا یہ ارشاد ہے کہ اگر کسی نے کہا۔ اگر میں تیرے پاس نہ آؤں تا آنکہ میں تیرے پاس آج کھانا کھاؤں، یا اگر تم میرے پاس نہ آؤ تا آنکہ میرے پاس آج کھانا کھاؤ تو میرا غلام آزاد ہے۔ پھر وہ اس کے پاس آیا اور اس دن اس کے پاس کھانا نہ کھایا تو اس کی قسم ٹوٹ جاتے گی۔ اس کا سبب یہ ہے کہ جب دونوں فعل (آنا اور کھانا کھانا) ایک ہی ذات کی طرف منسوب کر دیے گئے تو اس کا خود اپنا فعل اس کے اپنے فعل کی جزاء نہیں بن سکتا۔ لہذا اسے محض عطف پر حمل کیا جائے گا اور (دونوں فعلوں آنے اور کھانے کا) مجموعہ قسم پوری کرنے کے لیے شرط ٹھہرے گا۔

**فصل :** اِلَى لَا تَنْتَهَاءُ الْغَايَةِ ثُمَّ هُوَ فِي بَعْضِ الصُّوَرِ يُفِيدُ مَعْنَى اِمْتِدَادِ الْحُكْمِ وَفِي بَعْضِ الصُّوَرِ يُفِيدُ مَعْنَى الْاِسْقَاطِ تَدْخُلُ فِظِيرُ الْاَدَلِ اشْتَرَيْتُ هَذَا الْمَكَانَ اِلَى هَذَا الْحَاطِطِ لَا تَدْخُلُ الْحَاطِطُ فِي الْبَيْعِ وَفِظِيرُ الشَّائِ بَاعَ

۱۔ اگر حتیٰ کا مابعد ماقبل کے لیے انتہا بھی نہ سکے اور ماقبل کی جزاء بھی نہ قرار پائے تو پھر حتیٰ صرف عطف کے لیے ہوتا ہے کیونکہ حرف عطف تو وہ ہے ہی۔ جیسے کسی نے کہا اگر میں تمہارے پاس نہ آؤں تا آنکہ کھانا کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے۔ اس میں حتیٰ کا ماقبل متکلم کا آنا ہے اور مابعد متکلم کا کھانا کھانا، نہ کہ مخاطب کا کھانا کھانا تو اس میں مابعد ماقبل کی جزاء نہیں بن سکتا۔ کیوں کہ دونوں جملے ایک ہی ذات (متکلم) کی طرف منسوب ہیں اور یہ نہیں ہو سکتا کہ انسان خود ہی اپنے آپ کو جزاء دے۔ اس لیے اس مثال میں حتیٰ محض عطف کے لیے ہے اور معنی گویا یوں ہے ان لم آتک فلم اتعدی عندل الیوم فعبدی حر۔ اگر میں تمہارے پاس نہ آؤں پھر کھانا نہ کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے۔ یعنی حتیٰ نے محض عطف کے لیے ہونے کی وجہ سے مابعد پر بھی ماقبل کے حرف نفی کو عامل بنا دیا ہے۔ لہذا اگر متکلم اس کے پاس نہ آیا یا تو سہی مگر کھانا نہ کھایا تو دونوں صورتوں میں غلام آزاد ہو جائے گا۔

بِشَرَطِ الْخِيَارِ إِلَى ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ وَبِمِثْلِهِ لَوْ خَلَفَ لَا أَكَلِمَةً  
فُلَانًا إِلَى شَهْرٍ كَانَ الشَّهْرُ دَاخِلًا فِي الْحُكْمِ وَقَدْ أَفَادَ فَائِدَةَ  
الْإِسْقَاطِ هَهُنَا وَعَلَى هَذَا أَقْلْنَا الْمِرْفَقُ وَالْكَعْبُ دَاخِلَانِ  
تَحْتَ حُكْمِ الْفَسْلِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: «إِلَى الْمِرْفَقِ» لِأَنَّ كَلِمَةَ  
إِلَى هَهُنَا لِلْإِسْقَاطِ فَإِنَّهُ لَوْ لَا هَا لَا اسْتَوْعَبَتِ الْوُظَيْفَةَ تَمِيمٌ  
الْيَدِ وَلِهَذَا أَقْلْنَا الرِّكْبَةَ مِنَ الْعَوْرَةِ لِأَنَّ كَلِمَةَ إِلَى فِي  
قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «عَوْرَةُ الرَّجُلِ مَا تَحْتَ السَّرَّةِ إِلَى الرِّكْبَةِ  
تَقِيدُ فَائِدَةَ الْإِسْقَاطِ فَتَدْخُلُ الرِّكْبَةُ فِي الْحُكْمِ» وَقَدْ  
تَقِيدُ كَلِمَةُ إِلَى تَأْخِيرَ الْحُكْمِ إِلَى الْغَايَةِ وَلِهَذَا أَقْلْنَا إِذَا  
قَالَ لِمَرْأَتِهِ أَنْتِ طَارِقُ إِلَى شَهْرٍ وَلَا نِيَّةَ لَهُ لَا يَقَعُ  
الطَّلَاقُ فِي الْحَالِ عِنْدَنَا خِلَافًا لِمِثْلِهِ لِأَنَّ ذِكْرَ الشَّهْرِ  
لَا يَصْلُحُ لِمَدِّ الْحُكْمِ وَالْإِسْقَاطِ شَرْعًا وَالطَّلَاقُ يَحْتَمِلُ  
التَّأْخِيرَ بِالتَّعْيِينِ فَيُحْمَلُ عَلَيْهِ -

**فصل:** كَلِمَةُ عَلَى لِلْإِذْمَامِ وَأَصْلُهُ لِإِفَادَةِ مَعْنَى التَّفَوُّقِ  
وَالْتَعَالَى وَلِهَذَا لَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ يُحْمَلُ عَلَى الدَّيْنِ  
بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ عِنْدِي أَوْ مَعِيَ أَوْ قَبْلِي وَعَلَى هَذَا قَالَ فِي  
السَّيْرِ الْكَبِيرِ إِذَا قَالَ رَأْسُ الْحِصْنِ امْنُوتِي عَلَى عَشْرَةِ مَنْ  
أَهْلُ الْحِصْنِ فَفَعَلْنَا فَالْعَشْرَةُ سِوَاهُ وَخِيَارُ التَّعْيِينِ لَهُ  
وَلَوْ قَالَ امْنُوتِي مَوْعِدَةً أَوْ مَوْعِدَةً أَوْ ثَمَّ عَشْرَةً فَفَعَلْنَا فَكَذَا لَكِ  
وَخِيَارُ التَّعْيِينِ لِلْأَمِينِ وَقَدْ يَكُونُ عَلَى بِمَعْنَى الْبَاءِ حِجَازًا حَتَّى  
لَوْ قَالَ بِمَنْكَ هَذَا عَلَى أَلْفٍ يَكُونُ عَلَى بِمَعْنَى الْبَاءِ لِقِيَامِ دَلَالَةٍ



الْمُعَاوَضَةِ وَقَدْ يَكُونُ عَلَى بَعْضِ الشَّرْطِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى :  
 «يُبَايِعُنكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكَنَ بِاللَّهِ شَيْئًا» وَلِهَذَا قَالَ  
 أَبُو حَنِيفَةَ إِذَا قَالَتْ لِزَوْجِهَا طَلِّقْنِي ثَلَاثًا عَلَى الْفِ  
 فطَلَّقَهَا وَاحِدَةً لَا يَجِبُ الْمَالُ لِأَنَّ الْكَلِمَةَ هُنَا  
 تَقْيِيدٌ مَعْنَى الشَّرْطِ فَيَكُونُ الثَّلَاثُ شَرْطًا لِلذُّومِ الْمَالِ -

فصل - "الی" مقصود کی انتہا بیان کرنے کے لیے ہے۔ پھر یہ بعض صورتوں میں  
 (انتہا تک) حکم کے بڑھنے کا فائدہ دیتا ہے اور بعض صورتوں میں (انتہا کے آگے)  
 حکم کے ساقط کر دینے کا۔ اگر یہ حکم کے بڑھنے کا فائدہ دے تو (خود) انتہا حکم میں داخل نہیں  
 ہوتی اور اگر حکم ساقط کرنے کا فائدہ دے تو داخل ہوتی ہے۔ پہلی صورت کی مثال یہ ہے  
 "میں نے یہ جگہ اس دیوار تک خریدی ہے" اس میں دیوار بیع میں داخل نہیں ہوتی اور  
 دوسری صورت کی مثال یہ ہے کہ "فلاں نے تین دن تک کے اختیار کی شرط پر بیع کی  
 ہے" اسی طرح اگر کسی نے قسم اٹھائی "میں فلاں آدمی سے ایک ماہ تک بات نہیں

۱۔ عروف عطف کا بیان مکمل کرنے کے بعد یہاں سے حضرت مصنف عروف جارہ کا ذکر شروع  
 فرما رہے ہیں اور سب سے پہلے حرف "الی" کا بیان لاتے۔ فرمایا "الی" اس لیے آتا ہے کہ ماقبل کی انتہا  
 بیان کر دے۔ جیسے سِرْتُ اِلَى الْكَوْفَةِ میں نے کوئٹہ تک سیر کی۔ قرأت الكتاب الی باب  
 کذا میں نے فلاں باب تک کتاب پڑھی وغیرہ۔

۲۔ یعنی بعض صورتوں میں الی کا مابعد ماقبل کے حکم میں داخل ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں نہیں اور اس  
 کی وجہ یہ ہے کہ الی کبھی تویہ معنی دیتا ہے کہ یہ حکم فلاں انتہا اور فلاں حد تک جاری ہے لیے میں اس کا مابعد  
 ماقبل کے حکم میں داخل نہیں ہوتا جیسے کوئی کہے میں نے یہ جگہ اس دیوار تک خریدی ہے تو مطلب یہ ہوتا ہے  
 کہ دیوار خریدنے میں شامل نہیں بلکہ اُس تک جتنی جگہ ہے وہ خریدی ہے۔ اس مثال میں الی یہ بیان کرنے کے لیے  
 استعمال ہوا ہے کہ فلاں حد تک حکم جاری ہے۔ قرآن کریم سے اس کی مثال یہ ہے ثُمَّ اَتَمُوا الصِّيَامَ اِلَى  
 (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کروں گا تو ایک ماہ حکم میں داخل ہے اور اس جگہ اس نے (ایک ماہ کے آگے) حکم کے ساقط کرنے کا فائدہ دیا ہے۔ اسی قاعدہ پر ہم کہتے ہیں۔ کہنی اور ٹخنہ دونوں اسی ارشاد باری تعالیٰ: ”کہنیوں تک (ہاتھ دھوؤ)“ میں دھونے کے حکم کے تحت داخل ہیں۔ کیونکہ کلمہ ”الی“ یہاں (انتہاء کے آگے) حکم کے ساقط کرنے کے لیے ہے کیونکہ اگر یہاں یہ کلمہ نہ ہوتا تو (وضو کا) فرض سارے بازو کو گھیر لیتا۔ اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ گھٹنے بھی (مرد کی) جاتے ستر میں سے ہے کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد: ”مرد کی جاتے ستر گھٹنے تک ناف کے نیچے حصہ بدن ہے۔“ میں کلمہ ”الی“ (گھٹنے کے آگے)

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: اللیل پھر رات تک روزہ مکمل کرو اور کبھی الی یہ معنی دیتا ہے کہ حکم فلاں حد سے آگے نہیں جاتا۔ اس کے اوپر جا کر ٹھہر جاتا ہے۔ یعنی بیان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ذکر کردہ انتہاء کے آگے والا حصہ حکم میں داخل نہیں۔ اس سے ساقط ہے۔ ایسے میں الی کا مابعد اقبل کے حکم میں داخل ہوتا ہے جیسے کوئی کہے۔ میں نے یہ چیز تین دن تک کے اختیار کی شرط پر پہنچی ہے یعنی یہ شرط رکھ لی ہے کہ تین دن تک مجھے یہ اختیار حاصل ہے کہ اگر چاہوں تو بیع توڑ دوں۔ تو اس مثال میں تین دن جو کہ الی کا مابعد ہے شرط اختیار کے حکم میں داخل ہے۔  
۱۔ اس مثال میں بھی الی کا مابعد یعنی ”ایک ماہ“ کلام نہ کرنے کے حکم میں داخل ہے کیونکہ الی یہاں صرف یہ بتانے کے لیے ہے ایک ماہ کے آگے جو وقت ہے وہ حکم سے خارج ہے اور اس سے حکم ساقط ہے۔ اگر وہ الی شہد نہ کہتا تو مطلب یہ بنتا کہ میں اس سے کبھی نہیں بولوں گا۔

۲۔ وضو کے بیان والی آیت میں اللہ نے کہنیوں تک ہاتھ دھونے کا حکم دیا ہے اس میں کہنیاں بھی دھونے کے حکم میں داخل ہیں۔ اگر کہنی وضو میں خشک رہی تو وضو نہ ہوا۔ کیونکہ یہاں الی المرافق اس لیے فرمایا گیا ہے تاکہ کہنی سے آگے والے حصہ بازو سے وضو کا حکم ساقط کیا جائے۔ اگر الی المرافق نہ کہا جاتا تو بغل تک سارے بازو کا وضو فرض ٹھہرتا۔ کیونکہ لغت عرب میں سارے بازو کو يد کہا جاتا ہے۔ اسی طرح وضو میں پاؤں دھونے میں ٹخنے بھی شامل ہیں۔ کیونکہ لغت عرب میں پوری ٹانگ پر بھی رجل کا لفظ بولا جاتا ہے۔ اگر الی الکعبین نہ کہا جاتا تو یہ اشتباہ تھا کہ کہیں ساری ٹانگ کا وضو فرض نہیں۔



حکم کے ساقط کرنے کا فائدہ دے رہا ہے۔ اس لیے گھٹنہ حکم میں داخل ہے۔ اور کلمہ ”الی“ کبھی انتہا تک حکم کو مؤخر کرنے کا فائدہ دیتا ہے۔ اسی لیے ہم کہتے ہیں۔ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا۔ تجھے ایک ماہ تک طلاق ہے۔ اور اس کے دل میں (ظاہری الفاظ سے ہٹ کر) کوئی نیت نہیں تو ہمارے نزدیک فی الحال طلاق واقع نہ ہوگی۔ یہ رائے امام زفر کے خلاف ہے۔ (ہماری دلیل یہ ہے کہ) ایک ماہ کا یہاں ذکر شرعاً حکم کے بڑھنے یا حکم کے ساقط کرنے کے لیے نہیں ہو سکتا اور طلاق تعلیق کی وجہ سے تاخیر کا احتمال رکھتی ہے۔ اس لیے تاخیر ہی پر حمل کر لیا جائے گا۔

**فصل: کلمہ ”علی“ (کسی پر حکم) لازم کرنے کے لیے ہے۔ اس کا اصل یہ ہے**

۱۔ عبد اللہ بن جعفر مرقعاً یہ حدیث روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا عَوْرَةُ الرَّجُلِ مَا تَحْتَ السَّرَّةِ إِلَى الرُّكْبَةِ یعنی مرد کے بدن سے ناف کے نیچے جو حصہ ہے وہ گھٹنے تک جاتے ستر ہے۔ (متحدک) اس حدیث میں الی کا مابعد یعنی گھٹنہ بھی جاتے ستر میں داخل ہے کیونکہ یہ لفظ یہاں اس لیے بولا گیا ہے کہ اگر یہ نہ بولا جاتا تو ماتحت السرة کے الفاظ پاؤں تک سارے وجود کو جاتے ستر قرار دیتے۔

۲۔ کبھی ”الی“ یہ بتلانے کو لایا جاتا ہے کہ یہ حکم فلاں مدت تک مؤخر ہے۔ جیسے کسی نے اپنی بیوی سے کہا تمہیں ایک ماہ تک طلاق ہے تو ہمارے نزدیک ایک ماہ تک طلاق مؤخر ہو جاتے گی اور فی الحال واقع نہیں ہوگی۔ اگر یہاں ”ایک ماہ تک“ کے کلمات نہ ہوتے تو ابھی طلاق واقع ہو جاتی۔ گویا الی نے حکم مؤخر کر دیا۔ البتہ اگر ان کلمات میں محکم کی یہ نیت ہو کہ تجھے صرف ایک ماہ تک طلاق ہے اس کے بعد نہیں تو یہ طلاق ابھی جاری ہو جاتے گی اور ایک ماہ تک کے الفاظ لغو ہو جائیں گے۔ کیونکہ طلاق کو کسی وقت کے ساتھ مقید نہیں کیا جاسکتا۔ یعنی نہ تو یہ ہو سکتا ہے کہ طلاق کا حکم صرف ایک ماہ تک مبرا کیا جاتے اور نہ یہ معنی ہو سکتا ہے کہ ایک ماہ کے آگے جو وقت ہے اس سے طلاق کا حکم ساقط کیا جاتے جیسے لَا أُكَلِّمُ فُلَانًا إِلَى شَهْرٍ میں ہے۔ البتہ طلاق کو ایک وقت تک مؤخر کیا جاسکتا ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ اگر تم نے یہ کام کیا تو تمہیں طلاق۔ لہذا طلاق کو ایک ماہ تک مؤخر کرنے کے معنی پر ”إِلَى شَهْرٍ“ کو حمل کیا جائے گا۔ البتہ امام زفر کے نزدیک ایسا نہیں۔ وہ ان کلمات میں ابھی سے طلاق جاری قرار دیتے ہیں۔

کہ یہ کلمہ کسی چیز کے اوپر اور مُبند ہونے کا معنی دیتا ہے۔ اسی لیے اگر کسی نے کہا مجھ پر فلاں کا ایک ہزار ہے تو اسے قرض پر حمل کیا جائے گا۔ بخلاف اس کے کہ اگر وہ کہے میرے ہاں یا میرے پاس یا میری طرف (اس کا ایک ہزار ہے)۔ (امام محمدؒ نے) سیر کبیر میں فرمایا، جب قلعے کے سردار نے کہا، مجھے اہل قلعہ میں سے دس افراد پر امن دے دو اور ہم نے ایسا کر دیا تو دس آدمی اس کے سوا مراد ہوں گے اور (دس کے) معین کرنے کا اختیار اُسے حاصل ہوگا اور اگر اس نے کہا، مجھے اور دس افراد کو یا پس دس افراد کو یا پھر دس افراد کو امن دے دو اور ہم نے ایسا کر دیا تو وہ بھی اسی طرح ہے (کہ دس افراد اس کے سوا امن پا لیں گے) اور (دس کے) تعین کا اختیار امن دینے والے (مسلمان امیر شکر) کو حاصل ہوگا

۱۔ علی بھی حرف جر ہے اور احکام شرع میں یہ کلمہ کسی پر کوئی حکم لازم کرنے کے لیے آتا ہے۔ جیسے کتب علیکم الصیام۔ کتبنا علیہم فیہا ان النفس وغیرہ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ لغت میں یہ لفظ کسی چیز کے دوسری چیز سے اوپر اور مُبند ہونے کے معنی میں آتا ہے جیسے زیدٌ علی التَّقْفِ زید چھت کے اوپر ہے اور احکام میں ایک طرح سے تَقْوٰی اور تعالیٰ پائی جاتی ہے۔ کیونکہ وہ آدمی کے سر پر ایک ذمہ داری ڈال دیتے ہیں۔

۲۔ احکام شرع میں علی کے ذریعے کسی حکم کے لازم کرنے کی مصنف نے یہ مثال دی ہے کہ اگر کوئی یہ کہے کہ لِفُلَانٍ عَلٰی الْفِ تو اس کا معنی صرف یہی ہے کہ میں نے اس کا ایک ہزار قرض دینا ہے جو مجھ پر لازم ہے۔ اس کی جگہ اگر وہ یہ کہے لِفُلَانٍ عِنْدِیْ اَلْفٌ یا مَعِیْ اَلْفٌ یعنی میرے ہاں یا میرے پاس اس کے ایک ہزار درہم ہیں تو اسے امانت اور عاریہ وغیرہ پر بھی حمل کیا جاسکتا ہے۔ اور امانت اگر از خود ہلاک ہو جائے تو اس کا دینا لازم نہیں ہوتا۔

۳۔ چونکہ علی اس لیے آتا ہے کہ ایک چیز کو دوسری چیز پر لازم یا غالب کر دے اور اس کی اس پر تعان ثابت کر دے تو امام محمدؒ نے اس کی ایک فقہی مثال یہ دی ہے کہ لشکر اسلام نے کسی قلعہ کا محاصرہ کر رکھا ہے۔ محصورین کا سردار اسلامی لشکر کے امیر سے کہتا ہے اُمنونی علی عَشْرِ۔ مجھے دس آدمیوں پر امان دو تو مطلب یہ ہے کہ مجھے بھی امان دو اور میری گمان میں دس اور آدمیوں کو بھی امان دو تو ان دس کے چُننا میں اسے اختیار حاصل ہوگا۔ کیونکہ لفظ علی نے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



اور کبھی ”علی“ مجازاً باء کے معنی میں آتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے کہا۔ میں تجھے یہ چیز ایک ہزار پر بیچتا ہوں تو اس میں علی بمعنی باء ہے کیونکہ معاوضہ کا قرینہ قائم ہے اور کبھی علی بمعنی شرط ہوتا ہے۔ اللہ رب العزت کا ارشاد ہے: ”وہ عورتیں آپ سے اس (شرط) پر بیعت کریں کہ وہ اللہ کے ساتھ شرک نہیں کریں گی“ (سورہ ممتحنہ آیت ۱۲) اسی لیے امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا۔ جب عورت نے اپنے شوہر سے کہا، مجھے ایک ہزار (درہم) یہ تین طلاقیں دے دو۔ اس نے ایک طلاق دے دی تو (عورت پر) مال واجب نہیں رہتا۔ کیونکہ یہاں یہ کلمہ (علی) شرط کا معنی دیتا ہے۔ تو تین طلاقیں مال لازم ہونے کی شرط ہیں۔

**فصل۔ کَلِمَةُ فِي الظَّرْفِ وَبِاعْتِبَارِ هَذَا الْأَمَلِ قَالَ أَصْحَابُنَا**  
**إِذَا قَالَ غَضِبْتُ ثَوْبًا فِي مُنْدِيلٍ أَوْ تَمَرًا فِي قَوْصِدَةٍ كَزِمَاةٍ**  
**جَمِيعًا تَمَّ هَذَا الْكَلِمَةُ تُسْتَعْمَلُ فِي الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ وَالْفِعْلِ**  
**أَمَّا إِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِي الزَّمَانِ بَانَ يَقُولُ أَنْتَ طَالِقٌ فِي غَدٍ فَقَالَ**

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: ان دس پر اس کا تسلط بیان کیا ہے اور اگر اس نے یہ کہا مجھے اور دس آدمیوں کو یا مجھے اور پھر دس آدمیوں کو امان دو تو اب اسے ان دس کے چناؤ میں اختیار نہیں۔ اب امان لینے والے مسلمان بے شک کو ان دس کے چناؤ کا اختیار ہے۔

۱۔ باء بدیت کے لیے آتی ہے اور عموماً بیع شر میں معاوضہ بیان کرتی ہے جیسے بَعْتُ هَذَا بَالْفِ یا اس تزیئہ بَالْفِ میں نے ایک ہزار کے ساتھ یہ چیز بیچی یا خریدی۔ اس لیے اگر بَعْتُ هَذَا اَعْلَى الْفِ کہا تو معاوضہ کا مفہوم دلاتا ہے کہ علی بمعنی ”ساتھ“ ہے کہ میں نے یہ چیز ہزار کے ساتھ بیچی ہے۔

۲۔ اس آیت کا معنی یہ ہے یا بعینک علی شرط ان لا یشرک لک

۳۔ یعنی عورت کے قول کا معنی یہ ہے کہ میں تمہیں اس شرط پر ایک ہزار درہم دیتی ہوں کہ تم مجھے تین طلاقیں دے دو۔

چونکہ شوہر نے صرف ایک طلاق دے کر شرط پوری نہیں کی اس لیے عورت پر ہزار دینا لازم نہیں ہوگا۔

أَبُو يُوسُفَ وَمُحَمَّدٌ يَسْتَوِي فِي ذَلِكَ حَدُّهَا وَإِظْهَارُهَا حَتَّى  
لَوْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ فِي عِدَّةٍ كَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ أَنْتِ طَالِقٌ غَدًا  
يَقَعُ الطَّلَاقُ كَمَا طَلَعَ الْفَجْرُ فِي الصُّورَتَيْنِ جَمِيعًا وَذَهَبَ  
أَبُو حَنِيفَةَ إِلَى أَنَّهَا إِذَا حُدِّثَتْ يَقَعُ الطَّلَاقُ كَمَا طَلَعَ الْفَجْرُ  
وَإِذَا أَظْهَرَتْ كَانَ الْمُرَادُ وَقُوعُ الطَّلَاقِ بِأَوَّلِ الْجُزْءِ لِعَدَمِ  
الْمُزَاجِمِ لَهُ وَلَوْ نَوَى إِخْرَاقَ النَّهَارِ صَحَّتْ نِيَّتُهُ وَمَثَلُ ذَلِكَ  
فِي قَوْلِ الرَّجُلِ إِنْ صُنَّتِ الشَّهْرُ فَإِنَّهُ يَقَعُ عَلَى صَوْمِ  
الشَّهْرِ وَلَوْ قَالَ إِنْ صُنَّتْ فِي الشَّهْرِ فَإِنَّهُ يَقَعُ ذَلِكَ  
عَلَى الْإِمْسَاكِ سَاعَةً فِي الشَّهْرِ وَأَمَّا فِي الْمَكَانِ فَمِثْلُ قَوْلِهِ  
أَنْتِ طَالِقٌ فِي الدَّارِ أَوْ فِي مَكَّةَ يَكُونُ ذَلِكَ طَلَاقًا عَلَى الْإِطْلَاقِ  
فِي جَمِيعِ الْأَمَاكِنِ وَبِاعْتِبَارِ مَعْنَى الظَّرْفِ فِيهِ قُلْنَا إِذَا حَلَفَ  
عَلَى فَعَلٍ وَأَصَافَهُ إِلَى زَمَانٍ أَوْ مَكَانٍ فَإِنْ كَانَ الْفَعْلُ مَتَّاعًا  
بِالْفَاعِلِ يُشْتَرَطُ كَوْنُ الْفَاعِلِ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ أَوِ الْمَكَانِ  
فَإِنْ كَانَ الْفَعْلُ يَتَعَدَّى إِلَى مَحَلٍّ يُشْتَرَطُ كَوْنُ الْمَحَلِّ فِي  
ذَلِكَ الزَّمَانِ أَوِ الْمَكَانِ لِأَنَّ الْفَعْلَ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِأَشْرَافِهِ  
فِي الْمَحَلِّ قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ الْكَبِيرِ إِذَا قَالَ إِنْ شَتَمْتُكَ  
فِي الْمَسْجِدِ فَكَذَا فَشَتَمَهُ وَهُوَ فِي الْمَسْجِدِ وَالْمَشْتُومُ خَارِجٌ  
الْمَسْجِدِ يَحْتَضِرُ وَلَوْ كَانَ الشَّاتِمُ خَارِجَ الْمَسْجِدِ وَالْمَشْتُومُ  
فِي الْمَسْجِدِ لَا يَحْتَضِرُ وَلَوْ قَالَ إِنْ ضَرَبْتُكَ أَوْ شَجَجْتُكَ فِي  
الْمَسْجِدِ فَكَذَا أَيْشْتَرَطُ كَوْنُ الْمَضْرُوبِ وَالْمَشْجُوجِ فِي  
الْمَسْجِدِ وَلَا يَشْتَرَطُ كَوْنُ الضَّارِبِ وَالشَّارِجِ فِيهِ وَلَوْ



قَالَ إِنْ قَتَلْتُكَ فِي يَوْمِ الْخَيْبِ فَكَذًا فَجَرَحَهُ قَبْلَ يَوْمِ  
 الْخَيْبِ وَمَاتَ يَوْمَ الْخَيْبِ يَحْنُثُ وَلَوْ جَرَحَهُ يَوْمَ  
 الْخَيْبِ وَمَاتَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ لَا يَحْنُثُ وَلَوْ دَخَلَتْ الْكَلِمَةُ  
 فِي الْفِعْلِ تَفِيدُ مَعْنَى الشَّرْطِ قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا قَالَ أَنْتَ  
 طَالِقٌ فِي دُخُولِكَ الدَّارِ فَهُوَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ فَلَا يَقَعُ الطَّلَاقُ  
 قَبْلَ دُخُولِ الدَّارِ وَلَوْ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ فِي حَيْضَتِكَ إِنْ كَانَتْ  
 فِي الْحَيْضِ وَقَعَ الطَّلَاقُ فِي الْحَالِ وَلَا يَتَعَلَّقُ الطَّلَاقُ بِالْحَيْضِ  
 وَفِي الْجَمَاعَةِ لَوْ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ فِي مَجِيئِي يَوْمٍ لَمْ تُطَلِّقْ حَتَّى  
 يَطْلَعَ الْفَجْرُ وَلَوْ قَالَ فِي مَضِيِّ يَوْمٍ إِنْ كَانَ ذَلِكَ فِي  
 اللَّيْلِ وَقَعَ الطَّلَاقُ عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ مِنَ الْغَدِ لَوْ جُودَ الشَّرْطُ  
 وَإِنْ فِي الْيَوْمِ تُطَلِّقُ حِينَ تَجِيئِي مِنَ الْغَدِ تِلْكَ السَّاعَةُ وَفِي  
 الزِّيَادَاتِ لَوْ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ فِي مَشِيئَةِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ فِي إِرَادَتِهِ  
 اللَّهُ تَعَالَى كَانَ ذَلِكَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ حَتَّى لَا تُطَلِّقَ -

فصل: کلمہ فی ظرف کا معنی دیتا ہے اور اسی اصل کے اعتبار سے ہمارے  
 فقہا فرماتے ہیں جب کسی نے کہا میں نے رومال میں کپڑا غصب کیا ہے یا ٹوکری میں  
 کھجوریں غصب کی ہیں تو دونوں چیزیں اسے دینا ہوں گی۔ پھر یہ کلمہ (أو) زمان مکان

۱ یعنی فی کا مابعد اس کے مقابل کے لیے ظرف بن جاتا ہے اور اسے اپنی آغوش میں لے لیتا ہے۔ جیسے  
 الْمَالُ فِي الْجَيْبِ پیسے جیب میں ہیں۔ زَيْدٌ فِي الْمَسْجِدِ زید مسجد میں ہے۔

۲ رومال میں کپڑے کا مطلب یہ ہے کہ کپڑا رومال میں یوں لپٹا ہوا تھا اور کھجوریں ٹوکری میں یوں ٹھہری  
 ہوئی تھیں جیسے مضمون ظرف میں تو گویا اس نے کپڑا اور رومال دونوں اور ٹوکرا اور کھجور دونوں غصب کیے  
 تھے لہذا دونوں کی واپسی لازم ہوئی۔

اور فعل (تینوں میں) استعمال ہوتا ہے۔ چنانچہ جب یہ زمان میں استعمال ہو جیسے کوئی کہے  
 انت طالق فی غدا تجھے کل کے دن میں طلاق ہے تو امام ابو یوسف اور امام محمدؒ  
 فرماتے ہیں اس میں فی کا حذف کرنا یا ظاہر کرنا دونوں برابر ہیں۔ چنانچہ یہ اس کے انت  
 طالق غدا کہنے کے برابر ہے اور دونوں صورتوں میں جیسے ہی (اگلے دن کی) فجر  
 طلوع ہوگی طلاق واقع ہو جائے گی اور امام ابو حنیفہؒ اس طرف گئے ہیں کہ اگر فی حذف  
 کیا جائے تو فجر کے طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہو جاتی ہے اور اگر اسے ظاہر کیا جائے  
 تو مبہم طور پر اگلے دن کی کسی جُز میں طلاق کا واقع ہونا مراد ہے۔ چنانچہ اگر (کسی مخصوص جُز  
 کی) نیت نہ ہو تو (اگلے دن کی) پہلی جُز میں طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ کیونکہ کوئی مُزاحم  
 موجود نہیں، اور اگر اس نے دن کا آخری حصہ مراد لیا تو بھی اس کی نیت درست ہے۔

۱۔ صاحبین کے قول کا مفہوم یہ ہے کہ فی غدا میں فی ظاہر ہے اور غدا میں فی مستتر۔ چنانچہ غدا  
 میں نصب حذف جاری وجہ سے ہے جے اہل نحو نزاع الخافض کہتے ہیں۔ یہ ایسے ہے جیسے کہا جاتا ہے۔  
 آتیَتْ الصَّبَاحُ اور آتیَتْ فی الصَّبَاحِ میں صبح آیا یا صبح میں آیا۔ دونوں کا ایک ہی مفہوم ہے۔ اس  
 لیے انت طالق غدا اور انت طالق فی غدا دونوں کا ایک ہی مطلب ہے اور جیسے ہی اگلے دن کی فجر  
 طلوع ہو طلاق ہو جائے گی کیونکہ اگلا دن آگیا۔ کل آگیا۔

۲۔ امام صاحبؒ کے ارشاد کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر فی محذوف ہو تو مفعول فیہ کی صورت مفعول بہ جیسی ہوتی ہے۔  
 لہذا اسے مجموعی اور اجتماعی حیثیت سے لیا جائے گا۔ اس لیے انت طالق غدا میں پورا کل کا دن مجموعی حیثیت  
 سے مراد ہے۔ مگر فی کے ظاہر ہونے کی صورت میں مفعول بہ سے مماثلت نہیں ہے۔ اس لیے مفعول فیہ کو مجموعی حیثیت  
 سے لینے کی بجائے اس کی کسی جُز میں فعل کا وقوع مراد ہوگا۔ اس لیے انت طالق فی غدا کا مطلب یہ ہے کہ تجھے کل  
 کے دن میں کسی وقت طلاق ہے۔ اب اگر اس کے ذہن میں کوئی خاص وقت ہے تو وہ اسے بتلانا پڑے گا اور اسے  
 بتلانے پر اسے بتلانا پڑے گا اور اگر وہ نہیں بتلاتا تو کل کی فجر طلوع ہوتے ہی طلاق ہو جائے گی۔ کیونکہ وہ بھی تو کل ہی ایک  
 وقت ہے اور اس کے مقابلے میں کوئی اور ایسا وقت نہیں جو اس کا مزاحم ہو اور کہا جاسکے کہ فجر کے بجائے وہ وقت طلاق کے  
 لیے زیادہ موزوں ہے۔



اس کی مثال کسی کا یہ کہنا ہے اگر تم نے مہینہ روزہ رکھا تو تمہیں یہ کچھ ہے مثلاً (طلاق ہے) تو یہ پورے مہینے کے روزے رکھنے پر دلالت کرتا ہے۔ اور اگر اس نے یوں کہا۔ اگر تم نے مہینے میں روزہ رکھا تو تم ایسی ہو تو یہ مہینے میں ایک گھڑی رکنے پر بھی صادق آ سکتا ہے۔ جبکہ مکان میں اس کے استعمال کی مثال، کسی کا یہ کہنا ہے۔ ”تجھے گھر میں یا مکہ میں طلاق ہے“ تو اس سے مطلقاً تمام مقامات میں طلاق مراد ہے اور (فی میں) ظرفیت کے معنی کے اعتبار سے ہم کہتے ہیں جب کسی نے کسی فعل پر قسم اٹھائی اور اسے کسی زمان یا مکان کی طرف منسوب کیا (کہ میں فلاں زمان یا مکان میں یہ فعل کروں گا) تو اگر وہ فعل ضمیر فاعل (کی موجودگی ہی) سے مکمل ہو جاتا ہو تو اس زمان یا مکان میں فاعل کی موجودگی شرط قرار دی جائے گی اور اگر وہ فعل کسی محل کا بھی متقاضی ہو تو اس محل (یعنی مفعول) کا اس زمان یا مکان میں ہونا لازم ہوگا۔ کیونکہ فعل اپنے اثر کے ساتھ واقع ہوتا ہے اور اثر محل ہی میں ہوتا ہے۔ اہم محمدؐ نے جامع کبیر میں فرمایا، جب کسی نے کہا اگر میں تجھے مسجد میں گالی دوں تو ایسے ہے (میرا غلام آزاد ہے، مثلاً) پھر اس نے اسے مسجد میں کھڑے ہو کر گالی

۱۔ اہم صاحبؒ نے یہ مثال اپنے مسلک کی تائید میں پیش فرمائی ہے۔ البتہ اس کے آخر میں یقع ذالک علی الامساك ساعتاً فی الشہر میں لفظ ساعتاً ممکن ہے ناقل کی خطا ہو۔ اگر اس کی جگہ یوماً فی الشہر ہوتا تو بات واضح ہو جاتی۔ کیونکہ شرعی اصطلاح میں صوم کا معنی دن بھر روزہ رکھنا ہے۔ نہ کہ محض رُکنا۔ اگر کسی کلام میں صوم محض رکنے کے معنی میں آئے تو وہاں جس چیز سے رُکنا مراد ہو اس کی وضاحت ضرور ہوتی ہے جیسے سورہ مریم میں ہے انی نذرت للرحمان صوماً فلن اکلم الیوم انشیاء۔ یہاں صوم چونکہ لغوی معنی ”رک جانا“ میں مستعمل ہے اس لیے اگلے الفاظ میں اس کی وضاحت کر دی گئی جبکہ متن میں مذکور مثال میں کوئی وضاحت نہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ ان صُمّت الشہر میں سارا مہینہ مراد ہے اور ان صُمّت فی الشہر میں مہینے کا کوئی دن ثابت ہوانی کے مذکور اور مخدوف ہونے میں معنی کا فرق ضرور ملحوظ ہے۔

۲۔ کیونکہ طلاق کو کسی ایک شہر یا جگہ سے مخصوص نہیں کیا جاسکتا کہ کسی عورت کو لاہور میں طلاق شمار کیا جائے اور کراچی میں غیر مطلقہ یا ایک گھر میں مطلقہ اور دوسرے گھر میں غیر مطلقہ۔ اس لیے انت طالق فی مکہ میں فی مکہ لغو ہے۔

دی جبکہ مشنوم (جس کو گالی دی گئی) مسجد سے باہر تھا تو اس کی قسم ٹوٹ گئی اور اگر گالی دینے والا مسجد سے باہر ہو اور مشنوم مسجد میں تو قسم نہیں ٹوٹتی اور اگر اس نے کہا: اگر میں تجھے مسجد میں ماروں یا زخمی کروں تو ایسے ہے۔ تو مضروب (جس کو مارا جاتے) اور مشنوم (جس کو زخمی کیا جاتے) کا مسجد میں ہونا شرط ہے اور مارنے والے اور زخمی کرنے والے کا مسجد میں ہونا شرط نہیں اور اگر اس نے کہا: اگر میں تجھے جمعرات کو قتل کروں تو ایسا ہے، پھر اس نے اے جمعرات سے قبل زخمی کیا اور وہ جمعرات کو (انہی زخموں سے) مر گیا تو اس کی قسم ٹوٹ جاتے گی اور اگر اے جمعرات ہی کو زخمی کیا اور جمعہ کو مر تو قسم

۱۔ اس گفتگو کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص قسم اٹھائے کہ میں یہ کام فلاں زمان یا فلاں مکان میں کروں گا تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ اول اگر وہ ایسا فعل ہے جو اگر اہل نحو کے مطابق مفعول کو چاہتا ہے مگر مفعول کی دہاں موجودگی ضروری نہیں صرف فاعل کی موجودگی ہی کافی ہے۔ جیسے گالی دینا اس کے لیے ضروری نہیں کہ جسے گالی دی جاتے وہ بھی دہاں موجود ہو جہاں اے گالی دی گئی تھی۔ ایسی صورت میں اس زمان یا مکان میں صرف فاعل کا موجود ہونا ہی ضروری ہے۔ لہذا جب کسی نے کہا اگر میں تجھے مسجد میں گالی دوں تو میرا غلام آزاد تو اس کا مطلب یہ ہے کہ میں خود مسجد میں کھڑے ہو کر گالی نہیں دوں گا۔ لہذا اگر اس نے مسجد میں کھڑے ہو کر اے گالی دی اور جس کو گالی دی وہ مسجد سے باہر تھا تو قسم ٹوٹ گئی یعنی غلام آزاد ہو گیا اور اگر معاملہ اس کے برعکس ہو کہ گالی بھرنے والا مسجد سے باہر ہو اور گالی کھانے والا مسجد کے اندر تو طلاق نہ ہوگی۔ دوم۔ اگر وہ ایسا فعل ہے جو فاعل اور مفعول دونوں کی موجودگی چاہتا ہے جیسے مارنا یا زخمی کرنا کہ اس کے لیے اس شخص کی موجودگی ضروری ہے جسے مارا یا زخمی کیا جاتے تو اس صورت میں جس جگہ یا جس زمان میں مارنے یا زخمی کرنے کی قسم اٹھائی جلتے دہاں صرف مفعول کا ہونا کافی ہے۔ چنانچہ اگر یوں کہا ”اگر میں تجھے مسجد میں ماروں یا زخمی کروں تو میرا غلام آزاد“ پھر اس نے اے یوں مارا کہ مارنے والا تو مسجد میں تھا۔ مگر جسے مارا وہ مسجد سے باہر تو غلام آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ ایسے فعل میں فعل کا اثر مادہ ہوتا ہے اور کلام کا مطلب یہ ہے کہ میں تیرے بدن پر مسجد میں چوٹ نہیں لگاؤں گا اور زخم نہیں کروں گا اور اثر تو عمل ہی میں ظاہر ہوتا ہے۔ اس لیے محل کا اس زمان یا مکان میں ہونا کافی ہے۔



نہیں ٹوٹے گی اور اگر یہ کلمہ (فی) فعل میں داخل ہو تو شرط کا معنی دیتا ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں، جب شوہر نے کہا، تجھے گھر داخل ہونے میں طلاق ہے تو یہ شرط کے معنی میں ہے۔ لہذا گھر داخل ہونے سے قبل طلاق واقع نہیں ہوگی اور اگر اس نے کہا، تجھے تیرے حیض میں طلاق ہے۔ پھر اگر وہ حیض ہی میں ہے تو ابھی طلاق واقع ہوگئی۔ ورنہ (آئندہ) حیض پر معنی ہو جائے گی اور جامع (کبیر) میں ہے۔ اگر کسی نے کہا تجھے دن کے آنے میں طلاق ہے، تو جب تک (اگلے دن کی) فجر طلوع نہ ہو طلاق نہ ہوگی۔ اور اگر کہا تجھے دن کے گزر جانے میں طلاق ہے تو اگر یہ بات رات میں ہے تو اگلے دن غروب آفتاب کے وقت طلاق واقع ہوگی، شرط کے پلٹ جانے کی وجہ سے اور اگر یہ بات دن میں ہے تو اگلے روز اسی گھڑی کے آنے پر طلاق ہوگی۔ اور زیادات (امام محمدؒ کی کتاب) میں ہے اگر کہا تجھے اللہ کے چاہنے اور اللہ کے ارادے میں طلاق ہے تو یہ شرط کے معنی میں ہے چنانچہ طلاق نہ ہوگی۔

۱۔ کیونکہ قتل وہ فعل ہے جو مفعول کی موجودگی چاہتا ہے اور ایسے فعل میں اس کا اثر مرد ہوتا ہے۔ جیسے ابھی مارنے اور زخمی کرنے کی مثال گذری اور قتل کا اثر جان بکھل جانا ہے۔ تو معنی یہ ہے کہ اگر میں نے جمعرات میں تیری جان لی تو میرا غلام آزاد۔ اس لیے اگر جمعرات کو اس کی جان بکھلی تو قسم ٹوٹے گی ورنہ نہیں۔

۲۔ گویا معنی یہ ہے اگر تو گھر میں داخل ہوتی تو تجھے طلاق ہے۔ اس لیے جب تک گھر داخل نہ ہو طلاق نہ ہوگی۔  
۳۔ خواہ اس نے یہ الفاظ دن میں کہے ہوں یا رات میں۔ جب تک اگلا دن نہیں آئے گا یعنی فجر طلوع نہیں ہوگی طلاق نہ ہوگی۔ کیونکہ دن کا آنا فجر کے طلوع کو کہتے ہیں۔

۴۔ کیونکہ دن کے گزر جانے کا مطلب یہ ہے کہ پورا دن گزر جائے تو پورا دن تب ہی گزرے گا۔ جب دن کے تمام گھنٹے گزر جائیں اور اگلے دن وہ گھڑی آجائے جو آج بات کرتے وقت تھی۔  
۵۔ گویا معنی یہ ہے اگر اللہ نے چاہا یا ارادہ کیا تو تجھے طلاق ہے۔ اب یہ شرط ایسی ہے جس کا تحقق معلوم نہیں ہو سکتا۔ اس لیے جواز بھی متحقق نہ ہوگی۔

فصل - حَرْفُ الْبَاءِ لِلِلِصَاقِ فِي وَضْعِ النُّكَةِ وَلِهَذَا اتَّصَبُ  
الْأَشْيَاءُ وَتَحْقِيقُ هَذَا أَنَّ الْبَيْعَ أَصْلٌ فِي الْبَيْعِ وَالشَّمْنُ شَرْطٌ  
فِيهِ وَلِهَذَا الْمُسَعْنَى هَلَاكَ الْمَبِيعِ يُوجِبُ ارْتِفَاعَ الْبَيْعِ دُونَ  
هَلَاكِ الشَّمْنِ - إِذَا ثَبَتَ هَذَا فَنَقُولُ الْأَصْلُ أَنْ يَكُونَ الشَّمْنُ  
مُلَصَّقًا بِالْأَصْلِ لَا أَنْ يَكُونَ الْأَصْلُ مُلَصَّقًا بِالشَّمْنِ فَإِذَا دَخَلَ  
حَرْفُ الْبَاءِ فِي الْبَدَلِ فِي بَابِ الْبَيْعِ دَلَّ ذَلِكَ عَلَى أَنَّهُ تَبَعٌ  
مُلَصَّقٌ بِالْأَصْلِ فَلَا يَكُونُ مَبِيعًا فَيَكُونُ شَمْنًا وَعَلَى هَذَا قُلْنَا  
إِذَا قَالَ بَعْتُ مِنْكَ هَذَا الْعَبْدَ بِكَرٍّ مِنَ الْخُطْطَةِ وَوَصَفَهَا  
يَكُونُ الْعَبْدُ مَبِيعًا وَكَرَّ شَمْنًا فَيَجُوزُ الْإِسْتِبدَالُ بِهِ قَبْلَ  
الْقَبْضِ وَلَوْ قَالَ بَعْتُ مِنْكَ كَرًّا مِنَ الْخُطْطَةِ وَوَصَفَهَا بِهَذَا  
الْعَبْدُ يَكُونُ الْعَبْدُ شَمْنًا وَكَرٍّ مَبِيعًا وَيَكُونُ الْعَقْدُ سَلَمًا  
لَا يَصِحُّ إِلَّا مُوَجَّهًا وَقَالَ عُلَمَاءُ نَارِ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ إِنَّ  
أَخْبَرْتَنِي بِقَدُومِ فَلَانٍ فَأَنْتَ حُرٌّ فَذَلِكَ عَلَى الْخَبَرِ الصَّادِقِ  
لِيَكُونَ الْخَبَرُ مُلَصَّقًا بِالْقَدُومِ فَلَوْ أَخْبَرَكَ كَذِبًا لَا يُعْتَقُ وَلَوْ  
قَالَ إِنَّ أَخْبَرْتَنِي أَنَّ فَلَانًا قَدِيمٌ فَأَنْتَ حُرٌّ فَذَلِكَ عَلَى  
مُطْلَقِ الْخَبَرِ فَلَوْ أَخْبَرَهُ كَذِبًا عُرِقَ - وَلَوْ قَالَ لِامْرَأَتِهِ  
إِنْ خَرَجْتَ مِنَ الدَّارِ إِلَّا بِأُذُنِي فَأَنْتِ كَذَا تَحْتَاجُ إِلَى الْإِذْنِ  
كُلَّ مَرَّةٍ إِذَا مُسْتَشْنَى خُرُوجُ مُلَصَّقٌ بِالْإِذْنِ فَلَوْ خَرَجَتْ  
فِي الْمَرَّةِ الشَّانِيَةِ بِدُونِ الْإِذْنِ طَلِقَتْ وَلَوْ قَالَ إِنْ خَرَجْتَ  
مِنَ الدَّارِ إِلَّا أَنْ أَذِنَ لَكَ فَذَلِكَ عَلَى الْإِذْنِ مَرَّةً حَتَّى كَوْنِ  
خَرَجَتْ مَرَّةً أُخْرَى بِدُونِ الْإِذْنِ لَا تَطْلُقُ - وَفِي الذِّيَّاتِ



إِذَا قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ بِمَشِيئَةِ اللَّهِ أَوْ بِإِرَادَةِ اللَّهِ أَوْ بِحُكْمِهِ  
لَمْ تُطْلَقْ۔

**فصل** (فی وجوب البیان) البیان علی سبعة أنواع۔ بیان  
تقریر و بیان تفسیر و بیان تغییر و بیان ضرر و بیان و بیان  
حال و بیان عطف و بیان تبدل۔ اما الاول فهو ان يكون  
معنى اللفظ ظاهرا لكونه يحتمل غيرا فبين المراد بما  
هو الظاهر فيقدر حكم الظاهر ببيانه ومثاله اذا  
قال لفلان على قفيز حنطة بقفيز البلد او الف من نقد  
البلد فانه يكون بيان تقریر لان المطلق كان مجهولا  
على قفيز البلد ونقد مع احتمال ارادة الغير فاذا بين  
ذلك فقد قدر له بيانه وكذا لك لو قال لفلان عندي  
الف ودیعة فان كلمة عندي كانت باطلا فانه تفيد  
الامانة مع احتمال ارادة الغير فاذا قال ودیعة فقد قدر  
حكم الظاهر ببيانه۔

**فصل** حرف "باء" لغت کی وضع میں (ایک چیز کو دوسری چیز سے) ملانے  
کے لیے ہے۔ اسی لیے (خرید و فروخت میں) قیمتوں کے ساتھ اسے بولا جاتا ہے۔  
اس کی تحقیق یہ ہے کہ بیع میں اصل مبیع ہے اور قیمت اس کے اندر ایک شرط ہے۔  
جب یہ بات ثابت ہو گئی تو ہم کہتے ہیں۔ اصل یہ ہے کہ بیع کو اصل سے ملایا جاتے

۱۔ بقاء ایک چیز کو دوسری چیز سے ملانے کے لیے۔ جیسے کتبت بالقلم میں نے قلم سے لکھا۔ یعنی میں نے  
اپنی کتابت کو قلم سے ملا دیا، یا مردت بزید میں زید کے پاس سے گذرا یعنی میرا گذرنا زید سے مل گیا۔ یا دے یہ  
الصاق بقاء کا حقیقی معنی ہے۔ اہل عرب نے اس کے دیگر معانی بھی بیان کیے ہیں۔

نہ کہ اصل کو تبع سے اور جب حرفِ باءِ بابِ بیع میں بدل (قیمت) پر داخل ہوتا ہے تو یہ امر بھی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ تبع ہی اصل سے ملایا جاتا ہے۔ اس لیے وہ (تبع) بیع نہیں ہو سکتا وہ ثمن (ہی) بن سکتا ہے۔ اسی بنیاد پر ہم کہتے ہیں جب کسی نے کہا میں تجھ سے یہ غلام گندم کی ایک بورے کے عوض فروخت کرتا ہوں اور گندم کیسی ہو یہ بیان کر دیا تو غلام بیع ہوگا اور بورے (اس کی) قیمت، لہذا (بورے پر) قبضہ کرنے سے قبل اسے تبدیل کیا جاسکتا ہے۔ اور اگر کہیں اس غلام کے بدلے میں تجھے گندم کی ایک بورے فروخت کرتا ہوں اور گندم کی کیفیت بیان کر دی تو غلام بطور قیمت قرار پائے گا اور گندم بطور مبیع، اور یہ معاملہ بیعِ سلم قرار پائے گا جو مہلت کے ساتھ ہی درست ہو سکتا ہے اور ہمارے علمائے فرائض ہیں، جب کسی نے اپنے غلام

۱۔ چوبچہ باء کا حقیقی معنی الصاق (ملانا) ہے اس لیے اس کا تقاضا ہے کہ اس کا مدخول ماقبل کے لیے یا تو بمنزل آگ ہو جیسے کتب بالقلم، خلقتہ بیلای۔ یا کوئی اور ایسا متعلق جو آگ کی طرح کلام میں مقصود بالذات نہ ہو۔ جیسے فاصحوا بید و سکھ اسی لیے بابِ بیع میں قیمت پر باء داخل ہوتی ہے۔ جیسے بیعت ہذا ابکذا، میں یہ چیز اتنے پر بیچتا ہوں کیونکہ بیع میں اصل بیع ہے اور قیمت اس کے لیے مثل شرط۔ یہی وجہ ہے کہ خریدار کے قبضہ کرنے سے قبل بیع ہلاک ہو جائے تو بیع ہی باطل ہو جاتی ہے۔ ایک آدمی نے گائے خریدی، بائع نے کہا کل گائے لے لیتا، کل تک وہ مرغی تو بیع ختم۔ اگر قیمت ادا ہو چکی ہے تو واپس کرنا پڑے گی۔ کیونکہ بیع میں مبیع ہی اصل ہے۔ لیکن قیمت کے ہلاک ہونے سے بیع باطل نہیں ہوتی۔ کسی نے کہا میں یہ کتاب دس درہم میں خریدتا ہوں، رقم کل دے دوں گا۔ کل تک دس درہم اس سے چوری ہو گئے تو بیع قائم ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ بیع میں باء کا مدخول اصل نہیں تبع ہے کہ تبع کو اصل سے ملانا مقصود ہوتا ہے نہ کہ اصل کو تبع سے۔ اس لیے بیع میں باء کا مدخول بیع نہیں ہوتا قیمت ہوتا ہے۔

۲۔ جب یہ بات طے ہو گئی کہ باء کا مدخول قیمت ہے مبیع نہیں تو بیعتُ منک ہذا العبد بکد من الحظۃ میں عبد مبیع ہے اور گندم کی بورے قیمت اس لیے جب تک بائع کو بورے نہ دی ہو اور اس نے اس پر قبضہ نہ کر لیا ہو اسے بدلایا جاسکتا ہے۔ یعنی باہمی رضامندی سے گندم کی جگہ کوئی اور جنس بطور قیمت دی جاسکتی ہے یا گندم کے بیان کردہ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



سے کہا، اگر تم مجھے فلاں کے آنے کی خبر دو تو تم آزاد ہو۔ تو یہ سچی خبر پہ محمول ہے تاکہ خبر (فلاں کے) آنے کے ساتھ (حقیقتاً) ملی ہوئی ہو تو اگر اس نے جھوٹ سے یہ خبر دی تو وہ آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے یوں کہا اگر تم مجھے خبر دو کہ فلاں آدمی آیا ہے، تو یہ مطلق خبر پہ محمول ہے لہذا اگر جھوٹ سے (بھی) خبر دے دی تو آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا، اگر تم گھر سے نکلی سوا اس کے کہ یہ میری اجازت کے ساتھ ہو تو تم ایسی ہو (مطلق ہو) تو اسے ہر بار (نکلنے ہوئے) اجازت کی ضرورت ہے۔ کیونکہ ایسے نکلنے ہی کو مستثنیٰ کیا گیا ہے جو اجازت سے ملا ہو یا ہو تو اگر دوسری مرتبہ بغیر اذن نکلی تو اسے طلاق ہو جائے گی۔ اور اگر اس نے یوں کہا اگر تم گھر سے نکلی سوا اس کے کہ میں تمہیں اجازت دوں تو یہ ایک ہی بار اجازت لینے پر محمول ہے۔ چنانچہ اگر دوسری مرتبہ بلا اجازت نکلی تو اسے طلاق نہ ہوگی اور زیادات میں ہے۔ اگر کسی نے کہا،

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: اوصاف میں تبدیلی کی جاسکتی ہے۔ مگر بعثت منک کذا مِّنَ الحنطة بهذا العيد یعنی میں نے اس غلام کے بدلے میں تجھ سے گندم کی بوری خریدی میں گندم کی بوری بیع ہے اور غلام اس کی قیمت کیونکہ باء بعد پر داخل ہوتی ہے اور چونکہ هذا العید کہا گیا ہے جب کا مطلب یہ ہے کہ قیمت موجود ہے اور کذا مِّنَ الحنطة کے الفاظ بتلاتے ہیں کہ گندم کی بوری بیع میں موجود نہیں ورنہ اسے بھی کذا مِّنَ الحنطة کہا جاتا، اس لیے یہ بیع سلم ٹھہری۔ بیع سلم اسے کہتے ہیں جس میں قیمت ادا کر دی جائے اور بیع ایک مقررہ مدت کے بعد ادا کیا جاتے۔

۱۔ چونکہ باء الصاق کے لیے ہے۔ اس لیے ان اخبارتینی بقسط و م فلاں فانئت حُرّیں اگر وقتاً غلام کی خبر فلاں کے قدم کے ساتھ ملی ہوئی ہے تب غلام آزاد ہوگا ورنہ نہیں لیکن ان اخبارتینی ان فلاں قدام میں مطلق طور پر کہا گیا ہے کہ اگر فلاں کے آنے کی خبر دی جائے تو غلام آزاد ہے۔ ضروری نہیں کہ وہ خبر وقتاً فلاں کے آنے کے ساتھ ملی ہوئی ہو کیونکہ اس میں باء نہیں جو الصاق پر دلالت کرے۔ اس لیے اگر غلام نے جھوٹ سے بھی آنے کی خبر دے دی تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے وہ آزاد ہو جائے گا۔

۲۔ چونکہ پہلی صورت میں ”الاباء ذنی“ کہا گیا ہے اس لیے ضروری کہ جب بھی وہ نکلے تو اس کا نکلنا واقع میں (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

تجھے اللہ تعالیٰ کے چاہنے کے ساتھ یا اس کے ارادے یا حکم کے ساتھ طلاق ہے تو طلاق نہ ہوگی۔

**فصل (بیان کے طریقوں کے متعلق) بیان سات قسموں پر ہے۔ بیان تقریر،**  
 بیان تفسیر، بیان تغیر، بیان ضرورت، بیان حال، بیان عطف، اور بیان تبدیل۔ جو پہلا (بیان تفسیر) ہے وہ یہ ہے کہ لفظ کا معنی تو ظاہر ہو مگر لفظ اس معنی کے غیر کا احتمال بھی رکھتا ہو تو یہ (بیان) واضح کر دے کہ مراد ہی ظاہر معنی ہے اور متکلم کے بیان سے ظاہر معنی کا حکم مستحکم ہو جائے اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے کہا، مجھ پر فلاں آدمی کے لیے شہر (میں چلنے) والی بوری سے ایک بوری گندم دینا لازم ہے۔ یا شہر کی کرنسی سے ایک ہزار (درہم) دینا لازم ہے تو یہ بیان تقریر ہے۔ کیونکہ مطلق (لفظ بوری یا ہزار) شہر کی بوری یا کرنسی ہی پر (عرفاً محمول ہے) مگر کسی اور (بوری یا کرنسی) کا احتمال بھی ہے،

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: اذن سے ملا ہوا ہو کیونکہ باء ملانے کے لیے آتی ہے۔ مگر دوسری صورت میں یہ ضروری نہیں کہ اس کا ہر بار نکلنا اذن سے ملا ہوا ہو کیونکہ باء اس میں نہیں ہے تو یمن فوراً طرح اسے اسی حالت پر محمول کیا جائے گا جس حالت میں یہ بات کہی گئی تو اگر اس وقت اجازت سے نکلی اور بعد میں بلا اجازت تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

۱۔ کیونکہ طلاق کو باء کے ذریعے ایسی شرط سے ملا دیا گیا ہے جس کے وقوع پر اطلاع ناممکن ہے۔ اس لیے طلاق نہ ہوگی۔

۲۔ اس کی مختصر تشریح یہ ہے کہ اگر ایک لفظ کا ایسا معنی ہے جو متبادر الی انہم ہے اگر وہ کسی تشریح کے بغیر بولا جائے تو سامع کے ذہن میں وہی معنی آتا ہے اور انہیں تاہم وہ لفظ اس معنی کے سوا اور معنی کا بہر حال احتمال رکھتا ہو تو ایسے میں وہ معنی مراد لینے کے لیے جو متبادر الی انہم ہے کسی تشریح یا بیان کی ضرورت نہیں مگر اس کے باوجود متکلم نے اس احتمال غیر کو ختم کرنے کے لیے چند الفاظ ساتھ میں بطحا دیے تو اسے بیان تقریر کہتے ہیں۔ تقریر کا معنی کسی چیز کو چختہ و مستحکم کرنا ہے۔ اسے بیان تقریر اس لیے کہتے ہیں کہ اس سے وہی معنی پکا اور مستحکم ہو جاتا ہے جو پہلے ہی سے ظاہر ہے۔



چنانچہ جب متکلم نے ہی چیز واضح کر دی تو اسے اپنے بیان سے مستحکم کر دیا۔ (شک دور کر دیا) اور اسی طرح اگر کسی نے کہا میرے پاس فلاں کا ایک ہزار "امانت" ہے تو "میرے پاس" کا لفظ اپنے اطلاق کے ساتھ امانت (ہی) کا معنی دیتا ہے۔ مگر کسی اور معنی کے ارادہ کا احتمال بھی ہے تو جب متکلم نے "امانت" کہہ دیا تو اپنے بیان سے ظاہری معنی کا حکم بخینہ کر دیا۔

**فصل : وَأَمَّا بَيَانُ التَّفْسِيرِ فَهُوَ مَا إِذَا كَانَ اللَّفْظُ غَيْرَ مَكْشُوفِ الْمُرَادِ فَكَشَفَهُ بِبَيَانِهِ - مِثَالُهُ إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَى شَيْءٍ ثُمَّ فَسَّرَ الشَّيْءَ بِشَوْبٍ أَوْ قَالَ عَلَى عَشْرَةِ دَرَاهِمٍ وَبَيَّنَّ ثُمَّ فَسَّرَ الْبَيِّنَّ أَوْ قَالَ عَلَى دَرَاهِمٍ وَفَسَّرَهَا بِعَشْرَةِ مِثْلًا وَحُكْمُهُ هَذَيْنِ التَّوَعُّيْنِ مِنَ الْبَيَانِ أَنْ يَصِغَ مَوْصُولًا وَمَقْصُولًا -**

**فصل : وَأَمَّا بَيَانُ التَّغْيِيرِ فَهُوَ أَنْ يَتَغَيَّرَ بَيَانُهُ مَعْنَى كَلَامِهِ وَنَظِيرُهُ التَّعْلِيلُ وَالِاسْتِنَاءُ وَقَدْ اخْتَلَفَ الْفُقَهَاءُ فِي الْفَصْلَيْنِ فَقَالَ أَصْحَابُنَا الْمُعْلَقُ بِالشَّرْطِ سَبَبٌ عِنْدَ وُجُودِ الشَّرْطِ لَا قَبْلَهُ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ التَّعْلِيلُ سَبَبٌ**

۱۔ اب اس مثال میں دیکھیں۔ اگر وہ شخص صرف اتنا کہہ دیتا کہ مجھ پر فلاں شخص کے لیے ایک بوری گندم لازم ہے اور "شہر میں چلنے والی بوری" کے الفاظ نہ بڑھاتا تو بھی اس سے شہر میں چلنے والی بوری ہی مراد ہوتی۔ کیونکہ جس شہر میں آدمی معاملہ کرتا ہو اس کے کلمات اسی شہر کے عرف پر محمول ہوتے ہیں مگر اس نے یہ الفاظ بڑھا کر وہ احتمال ختم کر دیا۔ جس کا امکان تھا اور ظاہری معنی مزید بخینہ ہو گیا۔

۲۔ اس مثال میں بھی اگر وہ لفظ ودیعت (یعنی امانت نہ بولتا تو بھی لفظ عندی جب مطلقاً بولا جاتے تو وہ امانت ہی پر دلالت کرتا ہے۔ مگر اس نے یہ لفظ بڑھا کر اسی ظاہری معنی کو اور بخینہ کر دیا۔

فِي الْحَالِ إِلَّا أَنْ عَدَمَ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِنَ الْحُكْمِ وَفَائِدَةُ الْخِلَافِ  
 تَظْهَرُ فِيمَا إِذَا قَالَ لِأَجْنِبِيَّةٍ إِنْ تَزَوَّجْتُكَ فَانْتِ طَالِقٌ  
 أَوْ قَالَ لِعَبْدٍ الْغَيْرِ إِنْ مَلَكَتْكَ فَانْتِ حُرٌّ يَكُونُ التَّعْلِيْقُ بَاطِلًا  
 عِنْدَهُ لِأَنَّ حُكْمَ التَّعْلِيْقِ إِنْ عَقِدُ صَوَرِ الْكَلَامِ عِلَّةٌ وَالطَّلَاقُ  
 وَالْعِتَاقُ لِهَهُنَا لَمْ يَنْعَقِدْ عِلَّةً لِعَدَمِ إِضَافَتِهِ إِلَى التَّحْلِ  
 فَبُطِلَ حُكْمُ التَّعْلِيْقِ فَلَا يَصِحُّ التَّعْلِيْقُ وَعِنْدَنَا كَانَ التَّعْلِيْقُ  
 صَحِيحًا حَتَّى لَوْ تَزَوَّجَهَا يَقَعُ الطَّلَاقُ لِأَنَّ كَلَامَهُ إِنَّمَا يَنْعَقِدُ  
 عِلَّةً عِنْدَ وَجُودِ الشَّرْطِ وَالْمِلْكُ ثَابِتٌ عِنْدَ وَجُودِ الشَّرْطِ  
 فَيَصِحُّ التَّعْلِيْقُ وَلِهَذَا الْمَعْنَى قُلْنَا شَرْطُ صِحَّةِ التَّعْلِيْقِ  
 لِلْوُقُوعِ فِي صَوْرَةِ عَدَمِ الْمِلْكِ إِنْ يَكُونُ مُضَافًا إِلَى الْمِلْكِ  
 أَوْ إِلَى سَبَبِ الْمِلْكِ حَتَّى لَوْ قَالَ لِأَجْنِبِيَّةٍ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ  
 فَانْتِ طَالِقٌ ثُمَّ تَزَوَّجَهَا وَوَجِدَ الشَّرْطَ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ  
 وَكَذَلِكَ طَوْلُ الْحُرَّةِ يَمْنَعُ جَوَازَ نِكَاحِ الْأَمَةِ عِنْدَهُ لِأَنَّ  
 الْكِتَابَ عُلِقَ نِكَاحُ الْأَمَةِ بِعَدَمِ الطَّوْلِ فَعِنْدَ وَجُودِ الطَّوْلِ  
 كَانَ الشَّرْطُ عَدَمًا وَعَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِنَ الْحُكْمِ فَلَا  
 يَجُوزُ وَكَذَلِكَ قَالَ الشَّافِعِيُّ لَا نَفَقَةَ لِلْمَبْتُوتَةِ إِلَّا إِذَا  
 كَانَتْ حَامِلًا لِأَنَّ الْكِتَابَ عُلِقَ الْإِنْفَاقُ بِالْحَمْلِ  
 لِقَوْلِهِ تَعَالَى: وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمِلٌ فَأَنْفَقُوا عَلَيْهِنَّ  
 حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ، فَعِنْدَ عَدَمِ الْحَمْلِ كَانَ الشَّرْطُ  
 عَدَمًا وَعَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِنَ الْحُكْمِ عِنْدَهُ. وَعِنْدَنَا  
 لَمَّا لَمْ يَكُنْ عَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعًا مِنَ الْحُكْمِ جَازًا أَنْ يَثْبُتَ



الْحُكْمُ بَدَلِيَّةٍ فَيَجُوزُ نِكَاحُ الْأَمَةِ وَيَجِبُ الْإِنْفَاقُ  
بِالْعُمُومَاتِ وَمِنْ تَوَابِعِ هَذَا التَّوَعُّمِ تَرْتَبُ الْحُكْمُ عَلَى  
الْإِسْمِ الْمَوْصُوفِ بِصِفَةٍ فَإِنَّهُ بِإِنزِلَةِ تَعْلِيلِ الْحُكْمِ  
بِذَاكَ الْوُصْفِ عِنْدَهُ - وَعَلَى هَذَا قَالَ الشَّافِعِيُّ لَا  
يَجُوزُ نِكَاحُ الْأَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ لِأَنَّ النَّصَّ رَتَّبَ الْحُكْمَ  
عَلَى أَمَةِ مُؤْمِنَةٍ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: «مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ»  
فَيَتَقَيَّدُ بِالْمُؤْمِنَةِ فَيَمْتَنِعُ الْحُكْمُ عِنْدَ عَدَمِ الْوُصْفِ  
فَلَا يَجُوزُ نِكَاحُ الْأَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ -

فصل: بیان تفسیر یہ ہے کہ جب لفظ فی مُراد مکشوف (واضح) نہ ہو تو متکلم اسے  
اپنے بیان سے واضح کر دے۔ اس کی مثال یوں ہے کہ کسی نے کہا مجھ پر فلاں شخص نی  
کوئی چیز لازم ہے۔ پھر کہہ کر اس چیز کی تفسیر کر دی یا کہا مجھ پر دس درہم اور کچھ لازم  
ہیں۔ پھر کچھ کی تفسیر کر دی یا کہا مجھ پر کچھ درہم لازم ہیں۔ پھر دس کہہ کر مثلاً اس کی تفسیر کر دی  
اور بیان کی ان دونوں قسموں کا حکم یہ کہ (ایسا بیان) موصولاً بھی صحیح ہے اور مفصولاً بھی۔  
فصل بیان تغیر یہ ہے کہ بیان کے ساتھ متکلم کے کلام کا معنی تبدیل ہو جاتے۔ اس

۱۔ یعنی متکلم ایسی بات کہتا ہے جس کا معنی اگر وہ خود واضح نہ کرے تو سامع اس سے کچھ فائدہ حاصل نہیں کر سکتا۔  
جیسا کہ اگلی مثالیں واضح کر رہی ہیں۔

۲۔ یعنی بیان تقریر اور تفسیر میں بھی جائز ہے کہ متکلم پہلا کلام کہہ کر کچھ عرصہ خاموش رہے بعد میں یہ بیان لاتے اسے  
مفصول کہتے ہیں کہ یہ پہلے کلام سے جدا ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ پہلے کلام کے ساتھ ہی بیان ذکر کیا جاتے یہ موصول ہے۔  
بیان تقریر میں یہ دونوں اس لیے جائز ہیں کہ وہ پہلے کلام کا معنی بدلنے کے بجائے اسی کے ظاہری معنی کو بچھڑ کر دیتا ہے  
اس لیے کوئی قباحہ نہیں۔ قباحہ تب لازم آتی ہے جب معنی بدل لیا جاتے اور بیان تفسیر میں اس لیے جائز ہے  
کہ جب تک یہ بیان نہ آئے پہلا کلام متاثر ہی نہیں۔

کی مثال معلق کرنا اور مستثنیٰ کرنا ہے۔ اور ان دونوں فصلوں (تعلیق اور استثناء) میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کہتے ہیں، شرط کے ساتھ معلق (جملہ یا کلام) شرط کے پاتے جانے کے وقت (انقطاع حکم کے لیے) سبب بنتا ہے اس سے قبل نہیں اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں یہ تعلیق (یعنی معلق) سبب تو فی الحال بن جاتا ہے۔ البتہ شرط کا نہ ہونا حکم سے مانع ہوتا ہے۔ اس اختلاف کا نتیجہ اس صورت میں ظاہر ہوتا ہے جب کسی نے اجنبی عورت سے کہا، اگر میں تجھ سے نکاح کر دوں تو تجھے طلاق ہے یا کسی کے غلام سے کہا اگر میں تیرا مالک ہو جاؤں تو تم آزاد ہو، امام شافعی کے نزدیک تعلیق باطل ہے۔ کیونکہ تعلیق کا حکم (فائدہ) یہ ہے کہ صدر کلام (مراد معلق ہے) بطور علت پایا جائے۔ جبکہ طلاق اور عتاق (آزاد کرنا) یہاں بطور علت منعقد نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ ان کی اپنے محل کی طرف اضافت نہیں (اجنبی عورت یا کسی کے غلام سے بات کی گئی ہے) تو تعلیق کا حکم باطل ہو گیا اس لیے تعلیق درست نہیں ہو سکی۔ جبکہ ہمارے نزدیک یہ تعلیق درست ہے۔ چنانچہ اگر اس نے اس عورت سے نکاح کر لیا تو طلاق ہو

۱۔ بیان تفسیر کا معنی یہی ہے کہ وہ اگر پہلے کلام کا مفہوم ہی بدل دیتا ہے چنانچہ تعلیق اور استثناء اس کی دو مثالیں ہیں۔ کسی نے کہا انت طالق ان دخلت الدار۔ تجھے طلاق ہے اگر تو دار میں داخل ہوتی۔ تو اگر پہلے کلام انت طالق ہی پہ اکتفا کیا جاتا تو طلاق فی الحال جاری ہو جاتی۔ مگر ان دخلت الدار کے بیان نے اسے فی الحال ہونے سے روک دیا اور اسی طرح کسی نے کہا، لعن علی الف الامیاء۔ میں نے فلاں کا ایک ہزار دینا ہے سوا ایک سو کے۔ تو اگر پہلے کلام لعن علی الف پہ اکتفا ہوتا تو پورا ہزار لازم ہوتا مگر الامیاء کے بیان نے مفہوم بدل دیا۔

۲۔ انت طالق ان دخلت الدار میں مثلاً احناف اور شوافع کا اختلاف ہے۔ احناف کہتے ہیں۔ انت طالق کا جملہ جو کہ معلق بالشرط ہے۔ اس وقت تک وقوع طلاق کا سبب نہیں بنتا جب تک دخول دار کی شرط نہ پائی جاتے۔ جب یہ شرط پائی جاتے گی۔ تب صدر کلام حکم کے اجراء کا سبب بنے گا۔ پہلے نہیں۔ مگر شوافع (بقیہ ماشاء اللہ صفریہ)



جائے گی۔ کیونکہ اس کا کلام شرط (نکاح) کے پاتے جانے کے وقت بطور علت منعقد ہوگا اور شرط کے پاتے جانے پر — ملک ثابت ہوتی ہے۔ لہذا تعلیق درست ہے۔ اسی مفہوم کے تحت ہم کہتے ہیں کہ تعلیق کے وقوع کی درستگی کے لیے ملک نہ ہونے کی صورت میں یہ چیز شرط ہے کہ (تعلیق) ملک یا سبب ملک کی طرف مضاف ہو۔ (اس پر معلق ہو) چنانچہ اگر کسی نے اجنبی عورت سے کہا، اگر تو دار میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے، پھر اس سے نکاح کر لیا اور شرط پائی گئی (وہ دار میں داخل ہوئی) تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ اسی طرح آزاد عورت سے نکاح پر قدرت امام شافعی کے نزدیک لونڈی سے بقیہ حاشیہ گزشتہ صفحہ: کہتے ہیں انت طالق ابھی سے وقوع طلاق کے لیے بطور سبب متعلق ہو گیا۔ البتہ جب تک دخول دار کی شرط نہ پائی جاتے۔ مکمل طلاق متاخر ہے۔

۱۔ مذکورہ اختلاف نتیجہ اس صورت میں نکلتا ہے جب کسی نے اجنبی عورت سے کہا انت طالق ان زوجهات یا ان زوجهات فان انت طالق۔ امام شافعی کے نزدیک یہ کلام باطل ہے کیونکہ صدر کلام یعنی کلام کا اہم حصہ توان انت طالق ہے جو معلق بالشرط ہے۔ اور امام شافعی کے نزدیک معلق بالشرط فی الحال وقوع حکم کے لیے بطور علت سبب متحقق ہو جاتا ہے۔ مگر یہاں اسے اجنبی عورت کے لیے بولا گیا ہے جو اس کا محل ہی نہیں بن سکتی۔ اس لیے یہ کلام باطل ہے۔ اسی طرح کسی نے کسی دوسرے شخص کے غلام سے ان مملکتک فان انت حر کہا۔ تو بھی باطل ہے کہ انت حر صدر کلام یعنی کلام کا اہم حصہ ہے جو ابھی سے حریت کے لیے بطور سبب متحقق ہونا چاہتی ہے مگر یہاں اس کی اضافت (اجنبی غلام کی طرف ہے جو اس کا محل نہیں۔ لہذا باطل ٹھہرا۔ مگر ہم احناف کہتے ہیں کہ مذکورہ دونوں مثالوں میں انت طالق اور انت حر فی الحال مطلق و عناق کے لیے بطور علت سبب متحقق نہیں ہو رہے۔ جب شرط پائی جاتے گی یعنی وہ شخص اس عورت سے شادی کر لے گا یا اس غلام کا مالک ہو جائے گا۔ تب انت طالق اور انت حر حکم کے لیے۔ بطور سبب منعقد ہوگا۔ اس وقت نکاح بھی ہوگا۔ اور غلام پر ملک بھی ثابت ہوگی اور یہ کلام اپنے محل ہی کی طرف منسوب قرار پائے گا۔

۲۔ چونکہ ہم نے یہ کہا ہے کہ جب شرط پائی جاتے تب معلق بالشرط وقوع حکم کا سبب بنتا ہے۔ اسی لیے اگر (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

نکاح کا جواز روک دیتی ہے۔ کیونکہ قرآن نے لونڈی کے نکاح کو اس قدرت کے پائے جانے پر معلق کیا ہے تو قدرت پائے جانے پر شرط اٹھ گئی اور شرط کا نہ ہونا حکم سے مانع ہے تو یہ نکاح جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح امام شافعی فرماتے ہیں، (طلاق بائنہ یا مغلطہ سے) جُدا ہو جانے والی عورت کے لیے خرچہ ضروری نہیں، الا یہ کہ وہ حاملہ ہو۔ کیونکہ قرآن نے اس خرچہ کو حاملہ ہونے پر معلق کیا ہے۔ ارشاد فرمایا: اگر وہ (مطلقة عورتیں) حمل والی ہوں تو ان پر خرچہ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: اجنبی عورت سے انت طالق کو بطور معلق بشرط بولا جائے تو ضروری ہے کہ یوں کہا جائے ان زوجتک فانت طالق، جیسا کہ ابھی گذرا۔ اس میں انت طالق کو سببِ مک یعنی نکاح کی طرف مضاف کیا گیا ہے۔ اسی طرح اگر اجنبی غلام سے بات کی جائے تو ان ملکک فانت حر کہا جائے۔ اس میں انت حر کو ملک کی طرف مضاف کیا گیا ہے۔ یہ اس لیے تاکہ شرط یعنی ملک یا سببِ ملک کے پائے جانے پر معلق بشرط بہر صورت وقوع حکم کا ضرور سبب بنے۔ لیکن اگر کسی نے اجنبی عورت سے ان دخلت الدار فانت طالق کہا تو ضروری نہیں کہ بہر صورت دخول دار کی شرط کے تحقق پر وقوع طلاق ہو جائے، کیونکہ اگر وہ عورت نکاح سے قبل داریں داخل ہوتی تو طلاق کا محل ہی نہیں۔ علاوہ ازیں نکاح ہونا بھی اس عورت سے کچھ ضروری نہیں۔ اس لیے اگر نکاح ہو گیا اور وہ داخل دار ہوتی تب بھی طلاق نہ ہوگی۔ کیونکہ صدر کلام کو ملک یا سببِ ملک کی بجائے دخول دار کی طرف مضاف کیا گیا ہے۔

۱۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ فمن لم يستطع منكم طولا ان يتكلم المحصنات المؤمنات فمما ملکت ايما نكم من فتياتكم المؤمنات۔ تو جو شخص تم میں سے یہ طول (یہ طاقت) نہیں رکھتا کہ آزاد ایمان والی عورتوں سے نکاح کر سکے تو تمہاری ان مومنہ لونڈیوں سے نکاح کر لے جن پر تمہارے ہاتھ قابض ہیں سورۃ نساء آیت ۲۵۔ اب امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ آپ پڑھ چکے کہ شرط کا نہ ہونا وقوع حکم کے لیے مانع ہو جاتا ہے۔ اگرچہ سببِ حکم موجود ہو۔ اور قرآن نے مذکورہ آیت میں لونڈی سے نکاح کو اس شرط سے مشروط کر دیا ہے کہ آزاد عورت سے نکاح کا طول (قدرت) نہ ہو۔ اس لیے جو شخص آزاد عورت سے نکاح کر سکتا ہو اسے لونڈی سے نکاح کرنا جائز نہیں۔ (ہمارا جواب آگے آرہا ہے)۔





کے ساتھ موصوف کلمہ پر حکم مرتب ہو۔ کیونکہ امام شافعی کے نزدیک یہ چیز (بھی) اس وصف پر حکم کے معلق ہونے کے بمنزل ہے۔ اسی لیے امام شافعی فرماتے ہیں، اہل کتاب لونڈی سے نکاح جائز نہیں۔ کیونکہ نص نے مؤمنہ لونڈی پر حکم مرتب کیا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے: ”تو اپنی اہل ایمان لونڈیوں سے نکاح کر لو“۔ سورہ نساء آیت ۲۵۔ تو (نکاح کا حکم) مؤمنہ لونڈی سے مقید ہے۔ اس لیے وصف ایمان نہ ہونے پر حکم (نکاح) ممتنع ہے تو اہل کتاب لونڈی سے نکاح جائز نہیں۔

وَمِنْ صُورَةٍ بَيَانِ التَّغْيِيرِ الْأَسْتِثْنَاءُ، ذَهَبَ أَصْحَابُنَا إِلَى أَنَّ الْأَسْتِثْنَاءَ تَكْلُمٌ بِالْبَاقِي بَعْدَ الثُّنْيَا كَأَنَّهُ لَمْ يَتَكَلَّمْ إِلَّا بِمَا بَقِيَ وَعِنْدَهُ صَدْرُ الْكَلَامِ يَنْعَقِدُ عِلَّةٌ لِيُجُوبَ الْكُلَّ إِلَّا أَنَّ الْأَسْتِثْنَاءَ يَمْنَعُهَا مِنَ الْعَمَلِ بِسُزْلَةٍ عَدَمِ الشَّرْطِ

بقیہ حاشیہ گوشہ صفحہ: عورتوں پر خرچہ کرتے رہتا آنکھ وہ عمل رکھ دیں اور پتہ جن دیں، اس کا یہ مطلب نہیں کہ اگر انھیں عمل نہ ہو تو خرچہ نہ دو۔ کیونکہ دیگر عمومی نصوص مطلقاً ہر مطلقہ عورت کا نفقہ لازم کرتی ہیں خواہ وہ حاملہ ہوں یا نہ ہو جیسے وعلى المولود له رزق قصص وكسوفهض بالمعروف۔

۱۔ امام شافعی فرماتے ہیں قرآن دُنت میں اگر ایسے لفظ پر حکم دیا گیا ہو جو کسی صفت سے موصوف ہے تو وہ صفت بمنزل شرط ہے۔ اگر وہ صفت نہ ہو تو حکم بھی نہ ہو گا جیسے آیت پیچھے گذرتی یعنی فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فيما مملكت ايما نكم من فتياتكم المؤمنات، اس میں ایمان والی لونڈیوں سے نکاح کا ہارت ہی گئی ہے تو اگر صفت ایمان نہ ہو تو حجاز نکاح کا حکم بھی اٹھ جائے گا۔ ہم کہتے ہیں یہ صفت ایمان بھی یہاں قید اتفاقی ہے اور اس کی دلیل اسی آیت میں ان ينكح المحصنات المؤمنات کے الفاظ ہیں، جن میں آزاد عورت کے ساتھ بھی المؤمنات کی قید ہے مگر اس کے باوجود اہل کتاب میں سے آزاد عورت کے ساتھ بالاتفاق نکاح جائز ہے اور المؤمنات کی قید اتفاقی ہے۔ کیونکہ دیگر عمومی نصوص جیسے احل لكم ما وراء ذالكم مطلقاً بتلارہی ہیں کہ عورت کے علاوہ باقی سب عورتوں سے نکاح جائز ہے۔ خواہ وہ آزاد ہوں یا نہ ہوں۔ اہل ایمان ہوں یا نہ ہوں۔



فِي بَابِ التَّغْيِيرِ وَمِثَالُ هَذَا فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَبِيعُوا  
 الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ فَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ صَدْرُ الْكَلَامِ  
 اِنْتِقَادٌ عَلَى إِحْرَمَةِ بَيْعِ الطَّعَامِ عَلَى الْإِطْلَاقِ وَخَرَجَ  
 مِنْ هَذَا الْجُمْلَةِ صُورَةُ الْمَسَاوَاةِ بِالِاسْتِثْنَاءِ فَبَقِيَ الْبَاقِي  
 تَحْتَ حُكْمِ الصَّدْرِ وَنَتِجَةُ هَذَا إِحْرَمَةُ بَيْعِ الْحَفْنَةِ مِنْ  
 الطَّعَامِ بِحَفْنَتَيْنِ مِنْهُ وَعِنْدَنَا بَيْعُ الْحَفْنَةِ لَا يَدْخُلُ تَحْتَ  
 النَّصِّ لِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْمَنْهِيِّ تَقْيِيدُ بِصُورَةٍ بِبَيْعٍ يُمْكِنُ الْعَبْدُ  
 مِنْ إِثْبَاتِ الشَّوْطِ وَالتَّفَاضُلِ فِيهِ كَيْلًا يُؤَدِّي إِلَى نَهْيِ  
 الْعَاجِزِ فَمَا لَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْإِعْيَارِ الْمُسَوَّى كَانَ خَارِجًا  
 عَنْ قَضِيَّةِ الْحَدِيثِ وَمِنْ صُورِ بَيَانِ التَّغْيِيرِ مَا إِذَا قَالَ  
 لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ وَدِيعَةً فَقَوْلُهُ عَلَى يُفِيدُ الْجُوبَ وَهُوَ يَقُولُهُ  
 وَدِيعَةً غَيْرَهُ إِلَى الْحِفْظِ وَقَوْلُهُ أَعْطَيْتَنِي أَوْ أَسْلَفْتَنِي أَلْفًا  
 فَلَمْ أَقْبُضْهَا مِنْ جُمْلَةٍ بَيَانِ التَّغْيِيرِ وَكَذَا الْوَقَالَ لِفُلَانٍ عَلَى  
 أَلْفٍ زَيْوْفٌ - وَحُكْمُ بَيَانِ التَّغْيِيرِ أَنَّهُ يَصِحُّ مَوْصُولًا وَلَا يَصِحُّ  
 مَفْصُولًا ثُمَّ بَعْدَ هَذَا مَسَائِلُ اخْتَلَفَ فِيهَا الْعُلَمَاءُ أَنَّهُمَا مِنْ  
 جُمْلَةٍ بَيَانِ التَّغْيِيرِ فَتَصِحُّ بِشَرْطِ الْوَصْلِ أَوْ مِنْ جُمْلَةٍ بَيَانِ  
 التَّبْدِيلِ فَلَا تَصِحُّ - وَسَيَأْتِي طَرَفٌ مِنْهَا فِي بَيَانِ التَّبْدِيلِ -

بیان تغیر کی ایک صورت، استثناء بھی ہے۔ ہمارے فقہاء (احناف) اس طرف  
 گئے ہیں کہ استثناء (چند افراد کے) بکھل جانے کے بعد بچ جانے والے افراد کے متعلق کلام کرنا  
 ہے۔ گویا متکلم نے باقی ماندہ افراد کے سوا کسی کے متعلق کلام ہی نہیں کیا اور امام شافعی کے  
 نزدیک صدر کلام (کلام کا ابتدائی حصہ) تمام افراد کے وجوب کے لیے بطور علت منعقد

ہوتا ہے مگر استثناء اے عمل سے روک دیتا ہے۔ یہ باب تعلیق میں شرط کے نہ پائے جانے کے بمنزل ہے۔ اس کی مثال نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد میں ہے: ”طعام کو طعام سے نہ بیچو مگر برابر برابر“ امام شافعی کے نزدیک (اس حدیث کا) صدر کلام مطلقاً طعام کی طعام کے ساتھ بیع کی حرمت کے لیے بطور علت منعقد ہوا، پھر استثناء کے ساتھ اس میں سے مساوات کی صورت نکل گئی تو باقی ماندہ افراد صدر کلام کے حکم کے تحت بیچ رہے۔ اس (اطلاق) کا نتیجہ (امام شافعی کے نزدیک) لب بھر طعام کی دو لب طعام کے ساتھ بیع کی حرمت ہے اور ہمارے نزدیک ایک لب طعام کی بیع مذکورہ نص کے تحت داخل ہی نہیں ہوتی۔ کیونکہ اس نہی کی مراد ایسی صورت بیع کے ساتھ مقید ہے جس میں بندہ برابری اور کمی بیشی کرنے کی قدرت رکھتا ہو تاکہ جو افراد برابری پیدا کرنے والے معیار کے تحت داخل ہی نہیں ہو سکتے، ان میں یہ نص کسی عاجز شخص کو روکنے (کے معاملہ) تک پہنچا دے۔ (ایسی چیز) حدیث کے مفہوم ہی سے خارج ہے اور بیان

۱۔ تعلیق کی طرح استثناء میں بھی احناف اور شوافع کا اختلاف ہے شوافع کہتے ہیں جب حکم نے مثلاً لِفُلَانٍ عَلَى الْفُلِّ الْاِمَاةَ کہا تو صدر کلام (کلام کا پہلا حصہ یعنی لِفُلَانٍ عَلَى الْفُلِّ) ہزار درہم کے وجوب کے لیے بطور علت متعقد ہو اگر ساتھ ہی الْاِمَاةَ کے استثنائی الفاظ نے اگر صدر کلام کو اپنے معنی پر عمل سے روک دیا۔ جسے کہ شوافع کے نزدیک انتِ طالق ان دخلت الداد میں صدر کلام فی الحال وقوع طلاق کے لیے بطور علت منعقد ہے مگر دخولِ داری شرط کے نہ پائے جانے سے حکم متاخر ہوا ہے۔ مگر احناف کے نزدیک لِفُلَانٍ عَلَى الْفُلِّ الْاِمَاةَ کا معنی یہ ہے لِفُلَانٍ عَلَى تَسْمِ مَاتَةٍ۔ میں نے فلاں کے نو سو درہم دینے میں۔ گویا تکلم نے ہزار کا نام ہی نہیں لیا یعنی اس نے استثناء کے بعد بیچ جانے والے افراد ہی کا ذکر کیا ہے فقط۔

۲۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے طعام کو طعام کے بدلے نہ بیچو مگر برابر برابر (مسلم کتاب المساقات) امام شافعی فرماتے ہیں اس حدیث میں صدر کلام تو مطلقاً طعام کو طعام کے بدلے بیچنے کو حرام قرار دینے کے لیے بطور علت منعقد (بقیہ ماشاء اللہ صفحہ ۲۴۷)



تغییر کی صورتوں میں سے یہ بھی ہے کہ کسی نے کہا فلاں شخص کے لیے مجھ پر ایک ہزار بطور امانت لازم ہے تو اس کا ”مجھ پر“ کہنا وجوب کا معنی دیتا ہے۔ مگر اس نے ”امانت“ کہہ کر اسے معنی حفاظت سے بدل دیا اور کسی کا یہ کہنا کہ تو نے مجھے ایک ہزار دیا یا میرے پاس چھوڑا تھا مگر میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا تھا، بھی بیان تغیر میں سے ہے، اسی طرح اگر کسی نے کہا مجھ پر فلاں کے لیے ایک ہزار درہم لازم ہے جو کھوٹے سکے ہیں (تو یہ بھی

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: ہوا مگر ساتھ ہی الا سواء بسواء کہہ دینے سے صرف وہ صورت حرمت سے نکال لی گئی جس میں طعام کو طعام کے بدلے برابر برابر بیچا گیا ہو لہذا مٹھی بھر گندم یا چاول بھی دو مٹھیوں کے ساتھ فروخت کیے گئے تو یہ حرام ہے کیونکہ برابری نہیں اور حدیث نے صرف برابری الی صورت کو حرمت سے نکال دیا ہے مگر احناف کہتے ہیں صدر کلام اولاً طعام کی طعام سے بیع کو مطلقاً حرام کرنے کا سبب ہی نہیں بنا اور نہ ہی اس میں سے صرف برابری والی صورت کو نکال لایا تاکہ اس سے یہ لازم آئے کہ برابری کی صورت سے سواء عدم مساوات والی ہر صورت خواہ وہ چھوٹی ہو یا بڑی حرام ہے۔ بلکہ معنی حدیث یوں ہے بیعوا الطعام بالطعام سواء بسواء طعام کے بدلے طعام کو برابر کر کے فروخت کیا کرو۔ گویا حدیث میں براہ راست برابری کا حکم ہے اور یہ مساوات (برابری) ناپ تول ہی سے ممکن ہے، تو حدیث نے صرف وہ بیع منع کی ہے جس میں بندہ کمی بیشی یا برابری کرنے پر قادر ہو۔ اگر وہ اس پر قادر ہی نہ ہو تو عاجز کو نہی کرنا لازم آئے گا اور یہ برابری یا کمی بیشی کا ظہور ناپ تول ہی سے ممکن ہے۔ اس لیے حدیث بیع کی صرف ان صورتوں کو حرام کر رہی ہے۔ جن میں ناپ تول چلے۔ جبکہ مٹھی بھر گندم یا چاول یا کوئی اور طعام کی عموماً نہ بیع کی جاتی ہے نہ اس قدر قلیل مقدار میں ناپ تول چلتا ہے۔ اس لیے اسے حدیث کے مفہوم ہی سے خارج تصور کیا جاتا ہے اور یوں بھی شرعی احکام کسیر پر مبنی ہیں حدیث میں ہے۔ **الذین یُسَرُّوْنَ**۔

۱۔ ان تینوں صورتوں میں بیان نے اگر صدر کلام کا معنی بدل دیا ہے۔ اگر پہلی صورت میں وہ ”ودیعة“ نہ کہتا تو اس پر ہزار درہم بطور قرض لازم آتے، مگر اب وہ امانت بن گئے۔ دوسری صورت میں اگر فلم اقْبَضَہَا نہ کہتا تو وہ ہبہ یا امانت تھا۔ مگر اب کچھ بھی نہیں۔ تیسری صورت میں اگر ذیوف نہ کہتا تو اسے خالص ہزار درہم دینا پڑتے۔ کیونکہ عموماً خالص کرنسی ہی کا اقرار کیا جاتا ہے۔ مگر اب کھوٹ والے درہم لازم ہوئے۔

بیانِ تغیر ہے) بیانِ تغیر کا حکم یہ ہے کہ یہ ملا کر ہونا صحیح ہے جدا کر کے صحیح نہیں۔ اس کے بعد کچھ وہ مسائل ہیں جن میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ آیا وہ بیانِ تغیر میں سے ہیں کہ وہ وصل کی شرط پر صحیح ہو سکیں یا وہ بیانِ تبدیل میں سے ہیں جو کہ کسی بھی صورت میں صحیح نہیں ان میں سے بعض مسائل بیانِ تبدیل میں آرہے ہیں۔

**فصل : وَأَمَّا بَيَانُ الصَّرُورَةِ فَيُنَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : "وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلَا مُمَّةَ الشُّلُثُ" أَوْجَبَ الشَّرْكََةَ بَيْنَ الْأَبَوَيْنِ ثُمَّ بَيَّنَّ نَصِيبَ الْأُمِّ فَصَارَ ذَلِكَ بَيَانًا لِلنَّصِيبِ الْأَبِ - وَعَلَى هَذَا أَقْلُنَا إِذَا بَيَّنَّا نَصِيبَ الْمُضَارِبِ وَسَكَنَّا عَنْ نَصِيبِ رَبِّ الْمَالِ صَحَّحَتِ الشَّرْكََةُ وَكَذَلِكَ لَوْ بَيَّنَّا نَصِيبَ رَبِّ الْمَالِ وَسَكَنَّا عَنْ نَصِيبِ الْمُضَارِبِ كَانَ بَيَانًا - وَعَلَى هَذَا أَحْكُمُ الْمُزَارَعَةَ وَكَذَلِكَ لَوْ أَوْصَى لِفُلَانٍ وَفُلَانٍ بِأَنْفٍ ثُمَّ بَيَّنَّ نَصِيبَ أَحَدِهِمَا كَانَ ذَلِكَ بَيَانًا لِلنَّصِيبِ الْآخَرِ - وَكُوْطَلَقَ أَحَدُهُمَا مَبْرَأَتِيهِ ثُمَّ وَطِئَ إِحْدَاهُمَا كَانَ ذَلِكَ بَيَانًا لِلطَّلَاقِ فِي الْآخَرِ بِخِلَافِ الْوُطْئِ فِي الْعَتَقِ الْمُبْهَمِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّ حَلَّ الْوُطْئِ فِي الْأَمَاءِ يَثْبُتُ بِطَرِيقَيْنِ فَلَا يَتَعَيَّنُ جِهَةُ الْمِلْكِ بِاعْتِبَارِ حَلِّ الْوُطْئِ -**

۱۔ بیانِ تغیر میں چونکہ صدر کلام کا معنی بدل جاتا ہے اس لیے اس بیان کو صدر کلام کے ساتھ ملا کر ہی بولا جاتے تو جاننے والے غلط نہیں۔ اس کی دلیل یہ بھی ہے کہ اگر کسی نے کہا "وَاللّٰهُ لَا اَكْتَلِمُ وَلَا اَنْتَ" خدا کی قسم میں فلاں سے بات نہیں کروں گا۔ اب اگر وہ اس سے بات کرنا چاہے تو شریعت کے نزدیک اسے قسم ٹوٹ جانے کا کفارہ دینا پڑے گا۔ اگر بیانِ تغیر جدا کر کے ہونا صحیح ہو تو قسم اٹھانے والا شخص یوں بھی کر سکتا ہے کہ کفارے سے بچنے کے لیے اب کہہ دے "ان شاء اللہ" اور اسے اپنی سابقہ قسم کے لیے بیانِ تغیر بنا دے۔ مگر ایسا کرنا جائز نہیں۔ کیونکہ وصل نہیں ہے۔



**فصل:** وَأَمَّا بَيَانُ الْحَالِ فَمِثَالُهُ فِيمَا إِذَا رَأَى صَاحِبُ الشَّرْعِ أَمْرًا مُعَايَنَةً فَلَمْ يَنْهَ عَنْ ذَلِكَ كَانَ سُكُوتُهُ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ أَنَّهُ مَشْدُودٌ - وَالشَّقِيقُ إِذَا عَلِمَ بِالْبَيْعِ وَسَكَتَ كَانَ ذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ بِأَنَّهُ رَاضٍ بِذَلِكَ وَالْبُكَرُ الْبَالِغَةُ إِذَا عَلِمَتْ بِتَزْوِيجِ الْوَلِيِّ وَسَكَتَتْ عَنِ الرَّدِّ كَانَ ذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ بِالرِّضَاءِ وَالْإِذْنِ - وَالْمَوْلَى إِذَا رَأَى عَبْدًا لَا يَبِيعُ وَيَشْتَرِي فِي السُّوقِ فَسَكَتَ كَانَ ذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْإِذْنِ فَيَصِيرُ مَا ذُوقْنَا فِي التَّجَارَاتِ وَالْمُدْعَى عَلَيْهِ إِذَا نَكَلَ عَنْ تَحْلِيسِ الْقَضَاءِ يَكُونُ الْإِمْتِنَاعُ بِمَنْزِلَةِ الرِّضَاءِ بِلُزُومِ السَّالِ بِطَرِيقِ الْاِقْتِرَارِ عِنْدَهُمَا وَبَطَرِيقِ الْبَدْلِ عِنْدَ آتِي حَنِيفَةٍ فَالْحَاصِلُ أَنَّ السُّكُوتَ فِي مَوَاضِعِ الْحَاجَةِ إِلَى الْبَيَانِ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ وَبِهَذَا الطَّرِيقِ قُلْنَا لِإِجْمَاعٍ يَنْعَقِدُ بِنَصٍّ وَسُكُوتِ الْبَاقِيْنَ -

**فصل:** بَيَانُ مُضَرَرَاتِ كَيْ مِثَالِ اللَّهِ رَبِّ الْعِزَّتِ كَيْ ارشاد میں ہے: ”اور اس کے وارث اس کے ماں باپ ہوں تو ماں کے لیے تیسرا حصہ ہے (سورۃ نساء آیت ۱۱) یہ باپ کے حصے کے لیے بیان بن گیا ہے۔ اسی قاعدہ پر ہم کہتے ہیں جب دو آدمیوں نے (باہم) مضاربہ کرنے والے کا حصہ بیان کر دیا اور مال والے کے حصہ سے

بے بیان ضرورت کلام کے بغیر منعقد ہوتا ہے یعنی ضرورت اس امر کا تقاضا کرتی ہے کہ اس کلام کا مفہوم یہ ہے۔ چنانچہ اللہ رب العزت نے مذکورہ آیت میں فرمایا کہ اگر ایک شخص فوت ہو جائے اور اس کے وارث صرف اس کے ماں باپ ہوں، بیوی بچے نہ ہوں، تو ماں کے لیے سارے مال کا تیسرا حصہ ہے۔ یہاں باپ کا حصہ بیان نہیں ہوا مگر کلام کا انداز ہی بتا رہا ہے کہ باقی دو حصے باپ کے ہیں۔

خاموش رہے تو شرکت صحیح ہے۔ اسی طرح اگر انھوں نے مال والے کا حصہ بیان کر دیا اور مضارب کے حصے سے خاموش رہے تو یہ بھی بیان ہے۔ مزارعت کا حکم بھی اسی بنیاد پر ہے۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے فلاں اور فلاں (دو آدمیوں) کے لیے ایک ہزار درہم کی وصیت کی، پھر ان میں سے ایک کا حصہ بیان کر دیا تو یہی امر دوسرے کے حصے کا بیان ہے اور اگر اس نے اپنی دو بیویوں میں سے ایک کو طلاق دی پھر ان میں سے ایک سے مباشرت کی تو دوسری کے حق میں یہ چیز طلاق کا بیان ہے۔ مگر یہ معاملہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مبہم آزادی میں وطی کے مسئلہ سے مختلف ہے۔ کیونکہ لونڈیوں میں وطی کی حلت دو طرح سے ثابت ہوتی ہے (نکاح سے اور ملک سے)، تو ملک کی جہت (محض) وطی کی حلت سے متعین نہیں ہوتی۔

۱۔ دو آدمیوں نے مل کر تجارت شروع کی۔ ایک نے مال لگایا۔ دوسرے نے وقت لگایا۔ تو پھر رب المال کہلاتا ہے اور دوسرا مضارب۔ انھوں نے مضارب کا حصہ تو بیان کر دیا کہ مثلاً منافع میں سے تیسرا حصہ مضارب کا ہوگا اور رب المال کا حصہ بیان نہ کیا تو بیان ضرورت کے تحت باقی دو حصے اس کے ہونگے۔ اسی طرح اگر رب المال کا حصہ بیان ہو اور مضارب کا نہ ہو تو یہ بھی بیان ہے کہ باقی مضارب کا ہے۔

۲۔ ایک شخص کی زمین ہے دوسرا اس میں مزارع کی حیثیت سے کام کرتا ہے۔ انھوں نے مزارع کا حصہ تو مقرر کر دیا زمین والے نے کیا تو باقی اسی کا ہے۔ اسی طرح اس کا اٹھ بھی ہے۔

۳۔ ایک شخص نے اپنی دو بیویوں سے کہا، تم میں سے ایک کو طلاق ہے۔ بعد میں ایک سے وطی کی تو دوسری مطلقہ شمار ہو گی اس پر قیاس کہ کے صاحبینؒ نے فرمایا، اگر ایک شخص اپنی دو لونڈیوں سے کہے تم میں سے ایک آزاد ہے۔ پھر ان میں سے ایک سے وطی کرے تو دوسری آزاد شمار ہوگی۔ مگر امام صاحب نے فرمایا، نہیں! صرف وطی سے بات نہ بنے گی جب تک کہ وہ بیان نہ کرے کہ ان میں سے کون آزاد ہے۔ اس لیے کہ لونڈی سے وطی دو طرح حلال ہوتی ہے۔ ملک سے بھی اور نکاح سے بھی تو ممکن ہے مولیٰ نے یہ کہنے کے بعد کہ تم میں سے ایک آزاد ہے، ایک کو آزاد کر کے اس سے نکاح کر لیا ہو اور اسی سے وطی بھی کی ہو۔ اس لیے محض وطی سے وضاحت نہیں ہوتی۔ لازم ہے کہ وہ بتلاتے کہ اس نے وطی کس



فصل : جبکہ بیان حال کی مثال اس صورت میں ہے کہ جب صاحب شرع (نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم) نے کوئی معاملہ خود ملاحظہ فرمایا اور اس سے نہ روکا تو آپ کی خاموشی گویا اس چیز کا بیان ہے کہ یہ جائز ہے۔ اور جس کو شفعہ کا اختیار ہوا سے بیع کا پتہ چلے اور وہ خاموش رہے تو یہ گویا بیان ہے کہ وہ اس (بیع) پر راضی ہے اور بالغ و شہیدہ کو جب پتہ چلا کہ اس کے سرپرست نے اس کا نکاح کر دیا ہے اور وہ (اس نکاح کو) ٹھکرا دینے سے خاموش رہی تو یہ گویا رضامندی اور اجازت کا بیان ہے اور آقائے

۱۔ بسا اوقات خاموشی بھی بہت کچھ کہہ دیتی ہے۔ اسی کو بیان حال کہتے ہیں۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان یہ ہے یا مرمہم بالمعروف وینہام عن المنکر آپ لوگوں کو نیکی کا حکم دیتے اور برائی سے روکتے ہیں (سورۃ اعراف) آپ کی موجودگی میں کوئی شخص ایک کام کرے اور آپ اسے نہ دیکھیں تو وہ جائز ہے اگر وہ بڑا کام ہوتا تو آپ ضرور منع فرماتے۔ لوگ آپ کے عہد ظاہری میں مکان کرتے پڑھتے تھے۔ زمینیں مزارعت پڑھتے تھے آپ نے کبھی روکا نہ تھا ثابت ہوا یہ جائز امور ہیں۔ اس سے اباحتِ اصل ثابت ہوتی ہے کہ ہر چیز اصلاً پڑھتے تھے آپ نے جہاں حرام کر دیا تو کسی چیز کے حرام یا ناجائز ہونے کے لیے دلیل اور نص چاہیے۔ جبکہ نص کا نہ ہونا مباح ہے پھر اللہ نے جہاں حرام کر دیا تو کسی چیز کے حرام یا ناجائز ہونے کے لیے دلیل اور نص چاہیے۔ جبکہ نص کا نہ ہونا ہی حلت کی دلیل ہے۔

۲۔ ایک شخص نے مکان یا جگہ فروخت کی۔ شرع کے نزدیک اس کے پہلو میں رہنے والے کو حق ہے کہ وہ دعویٰ شفعہ کرے کہ اسے میں لینا چاہتا ہوں۔ لیکن جس وقت بیع ہوئی وہ خاموش رہا اسے علم بھی تھا تو اس کی خاموشی اس چیز کی دلیل ہے کہ اسے اس بیع پر کوئی اعتراض نہیں اس لیے اگر بعد میں وہ دعوائے شفعہ کرے تو مقبول نہیں۔ پاکستان کی عدالتوں میں مروجہ قانون کے مطابق ایک سال تک دعویٰ شفعہ کیا جاسکتا ہے۔ یہ اسلامی اصولوں کے خلاف ہے۔

۳۔ ایک بالغ لڑکی کا والد یا دادا یا کوئی اور سرپرست کسی شخص سے اس لڑکی کا نکاح کرنے لڑکی کو اختیار ہے کہ پتہ چلنے پر انکار کر دے کہ میں اسے قبول نہیں کرتی۔ وہ نکاح از خود ختم ہو جائے گا۔ لیکن اگر وہ سن کر خاموش رہی تو یہ دلیل ہے کہ اس کی طرف سے اجازت ہے۔ بلکہ لڑکی نکاح کا پتہ چلنے پر کوئی بھی ایسی حرکت کرے جو اس کی ناپسندیدگی پر دلالت کرے تو نکاح اٹھ جاتا ہے۔

جب اپنے غلام کو بازار میں خرید و فروخت کرتے دیکھا اور خاموش رہا تو بھی گویا بیان ہے اور وہ غلام تجارتی امور میں مآذون ہو جاتے گا۔ اور مدعی علیہ نے جب عدالت میں حاضری سے انکار کر دیا تو اس کا یہ انکار صاحبین کے نزدیک تو اقرار کے طریق پر مال کے لازم آنے پر رضا مندی کے برابر ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مال خرچ کرنے کے طریق پر۔ حاصل (کلام) یہ ہے کہ جہاں بیان کی حاجت ہو وہاں خاموشی ہی بیان ہے۔ اسی طریق پر ہم کہتے ہیں کہ بعض کے بولنے اور دوسروں کے خاموش رہنے سے اجماع منعقد ہو جاتا ہے۔

۱۔ آفتلے دیکھا بازار میں اس کا غلام کچھ بیچ رہا یا خرید رہا ہے اور وہ اسے کچھ نہیں کہتا نہ ہی کوئی ایسی حرکت کرتا ہے جو اس کے غصے پر دلالت کرے تو یہ اس کی رضا ہے۔ وہ غلام مآذون ٹھہرے گا۔ اگر اسے رضائے شمار کیا جائے تو یہ لوگوں سے دھوکہ دہی ہوگی۔ کیونکہ لوگ تو یہ دیکھ کر کہ اس کا غلام اس کی موجودگی میں خرید و فروخت کر رہا ہے اور اس کی طرف سے کوئی ناپسندیدگی نہیں۔ غلام سے معاملات کر رہے ہیں اب اگر بعد میں یہ کہے کہ مجھے یہ معاملات قبول نہیں تھے یہ دھوکہ دہی ہے۔ ۲۔ کسی نے عدالت میں دھوکا کیا کہ فلاں نے میرا ہزار روپہم دینا ہے اور دلیل بھی پیش کر دی۔ مگر مدعی علیہ عدالت میں جانے سے انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میں عدالت میں جا کر قسم نہیں اٹھاؤں گا تو عدالت اس پر ہزار روپہم لازم کر دے گی۔ البتہ اس انکار کا مفہوم کیا ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔ صاحبین کے نزدیک گویا اس کا اقرار ہے کہ میں نے اس کے پیسے دینے میں اور میں اس سے قبل جو یہ کہتا رہا ہوں کہ میں نے اس کے پیسے نہیں دینے، یہ جھوٹ تھا، جبکہ امام صاحب فرماتے ہیں کسی مسلمان کو جھوٹ سے متحکم کرنا درست نہیں بہتر ہے کہ اس کا معنی یہ ہو کہ وہ عدالت کے چکروں سے بچنے کے لیے مال خرچ کر رہا ہے اس لیے وہ ہزار روپہم دینے کو تیار ہے عدالت میں جا کر قسم دینے کو تیار نہیں۔

۳۔ چنانچہ خلفاء راشدین نے صحابہ کرام کی موجودگی میں کئی اہم فیصلے کیے صحابہ وہ نفوس قدسیہ تھے کہ غیب شرع کام دیکھ کر خاموش نہیں رہ سکتے تھے۔ خلفاء کو بھی بر ملا ٹوک دیتے تھے تو صحابہ کی موجودگی میں کیے جانے والے فیصلے اجماعی فیصلے ہیں۔ یعنی صحابہ کی خاموشی رضا پر دلالت کرتی ہے۔



**فصل :** وَأَمَّا بَيَانُ الْعُطْفِ فَيَسْتَلِزُّ أَنْ تَعْطِفَ مَكِيلًا وَمَوْزُونًا عَلَى جُمْلَةٍ مُجْمَلَةٍ يَكُونُ ذَلِكَ بَيَانًا لِلْجُمْلَةِ السُّجْمَلَةِ مِثَالُهُ إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَى مِائَةٍ وَدُرْهَمٍ أَوْ مِائَةٍ وَقَفِيرٍ خِطْبَةٌ كَانَ الْعُطْفُ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ أَنَّ الْكُلَّ مِنْ ذَلِكَ الْجِنْسِ وَكَذَا لَوْ قَالَ مِائَةً وَثَلَاثَةً أَثَوَابٍ أَوْ مِائَةً وَثَلَاثَةً دَرَاهِمٍ أَوْ مِائَةً وَثَلَاثَةً أَعْبُدِ فَإِنَّهُ بَيَانٌ أَنَّ الْمِائَةَ مِنْ ذَلِكَ الْجِنْسِ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ أَحَدٌ وَعِشْرُونَ دُرْهَمًا بِخِلَافِ قَوْلِهِ مِائَةً وَثَوْبٌ أَوْ مِائَةً وَسِتَّةٌ حَيْثُ لَا يَكُونُ ذَلِكَ بَيَانًا لِلْبَيَانَةِ وَاخْتَصَّ ذَلِكَ فِي عُطْفِ الْوَاحِدِ بِمَا يَصْلُحُ دَيْنًا فِي الدِّمَةِ كَالْمَكِيلِ وَالْمَوْزُونِ وَقَالَ ابْنُ يُوسُفَ يَكُونُ بَيَانًا فِي مِائَةٍ وَسِتَّةٍ وَمِائَةٍ وَثَوْبٍ عَلَى هَذَا الْأَصْلِ.

**فصل :** وَأَمَّا بَيَانُ التَّبْدِيلِ وَهُوَ النَّسْخُ فَيَجُوزُ ذَلِكَ مِنْ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَلَا يَجُوزُ ذَلِكَ مِنَ الْعِبَادِ وَعَلَى هَذَا بَطْلُ اسْتِثْنَاءِ الْكُلِّ مِنَ الْكُلِّ لِأَنَّهُ نَسْخُ الْحُكْمِ وَلَا يَجُوزُ الرَّجُوعُ عَنِ الْإِقْرَارِ وَالطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ لِأَنَّهُ نَسْخٌ وَلَيْسَ لِلْعَبْدِ ذَلِكَ. وَلَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ قَرْضٌ أَوْ ثَمَنٌ الْمَبِيعِ وَقَالَ وَهِيَ زَيْفٌ كَانَ ذَلِكَ بَيَانُ التَّغْيِيرِ عِنْدَ هُافِيصٍ مَوْصُولًا وَهُوَ بَيَانُ التَّبْدِيلِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ فَلَا يَصَحُّ وَإِنْ وُصِّلَ — وَلَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ مِنْ ثَمَنِ جَارِيَةٍ بِاعْنِهَا وَلَمْ اقْبِضْهَا وَالْجَارِيَةُ لَا أَشْرَ لَهَا كَانَ ذَلِكَ بَيَانُ التَّبْدِيلِ

عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّ الْإِقْتِرَارَ بِذَوْمِ الثَّمَنِ إِقْرَارٌ بِالْقَبْضِ  
عِنْدَ هَذَاكَ الْمَبِيعِ أَذْ لَوْ هَلَكَ قَبْلَ الْقَبْضِ يَنْفَسَخُ الْبَيْعُ  
فَلَا يَبْقَى الثَّمَنُ لَا زِمًا۔

فصل : بیان عطف ایسے ہے کہ آپ کسی کیل یا وزن چیز کو ایک مبہم جملے پر  
یوں معطوف کریں کہ وہ اس مبہم جملے کا بیان بن جائے اس کی مثال یہ ہے کہ کسی نے  
کہا، فلاں شخص کے لیے مجھ پر ایک سو اور درہم ہے یا ایک سو اور گندم کی پوری ہے۔  
یہ عطف گویا اس امر کا بیان ہے کہ تمام (سو بھی) اسی جنس سے ہے۔ اسی طرح کہنی  
نے کہا (مجھ پر فلاں کا) ایک سو اور تین کپڑے یا ایک سو اور تین درہم۔ یا ایک سو اور  
تین غلام ہیں۔ تو یہ (بھی) اس چیز کا بیان ہے کہ سو (بھی) اسی جنس سے ہے جیسے  
کوئی کہے۔ احد وعشرون درہمًا (ایک اور بیس درہم)۔ بخلاف ”سواو“

۱۔ جو چیز کیل (ناپ) اور وزن (تول) میں آتی ہیں جیسے درہم و دینار روپے پیسے یا گندم چاول دالیں وغیرہ،  
ان میں خرید و فروخت دوسری چیزوں کی نسبت زیادہ ہوتی ہے اور جو چیز زبان پر بار بار لانا پڑے عموماً لوگ اسے مختصر بولتے  
ہیں اور بعض الفاظ حذف کر دیتے ہیں، جیسے ایک آدمی گندم لیے بازار میں بیٹھا ہو اور آواز لگاتا ہو، دو روپے سیر،  
دو روپے سیر“ تو اصل میں پوری بات یوں ہے کہ میں اس گندم کو دو روپے میں ایک سیر کے حساب سے فروخت کرتا  
ہوں۔ مگر کثرت تکرار کی ضرورت نے کلام کو مختصر کرنے پر مجبور کر دیا۔ اسی طرح کیل اور وزنی چیزوں میں یہ بھی ہوتا ہے  
کہ معطوف علیہ کی تیز حذف کر دی جاتی ہے۔ اس لیے کہ معطوف اس پر دلالت کرتا ہے۔ جیسے فلاں علی  
ماتۃ و درہم یعنی میں نے فلاں کا ایک سو اور درہم دینا ہے۔ یہ اصل میں یوں ہے۔ فلاں علی ماتۃ  
و درہم و درہم کہ مجھ پر فلاں کا ایک سو درہم اور ایک درہم مزید لازم ہے۔ مگر اختصاراً لفظ درہم کو ایک ہی بار  
بول دیا اور پہلا لفظ درہم حذف کر دیا کہ دوسرا اس پر دلالت جو کر رہا ہے۔

۲۔ مُصَنَّفُ فرماتے ہیں یہ معطوف علیہ کی تیز حذف کرنا اور معطوف کو اس کا بیان قرار دینا بعض اوقات کیل اور وزنی  
چیزوں کے علاوہ میں بھی واقع ہوتا ہے لیکن یہ اس صورت میں ہوتا ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف دونوں صرف غرضوں  
(بقیہ حاشیہ لنگے صفحہ پر)



کپڑا، یا ”سوا اور بکری“ کہنے کے، کیونکہ یہ (لفظ) سو کا بیان نہیں ہو سکتا اور واحد کو (جملہ پر) عطف کرنے میں (بیانِ عطف کا معاملہ) اس چیز سے خاص ہے جو (عموماً کسی کے) ذمے میں قرض بن سکے جیسے کیلی اور دزنی اشیاء ہیں۔ اور ابو یوسف فرماتے ہیں ”سوا اور بکری“ اور ”سوا اور کپڑا“ کہنا بھی اسی قاعدہ پر بیان بن سکتا ہے۔

**فصل: بیان تبدیل نسخ ہے۔** (اس لیے) یہ صاحبِ شرع (اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم) کی طرف سے ہو تو جائز ہے۔ باقی بندوں کی طرف سے جائز نہیں۔ اسی بنیاد پر کُل کا کُل سے استثناء باطل ہے کیونکہ یہ حکم کی تنسیخ کے مترادف

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: اس صورت میں معطوف کی تمیز کا ذکر ہونا دلالت کرتا ہے کہ معطوف علیہ کی بھی تمیز ہے۔ جیسے لَفْلَانِ عَلٰی مَآءٍ وَثَلَاثَةُ اَثْوَابٍ۔ فلاں کے مجھ پر ایک سوا دین کپڑے ہیں۔ یہ اصل میں یوں ہے۔ لَفْلَانِ عَلٰی مَآءٍ ثَوْبٍ وَثَلَاثَةُ اَثْوَابٍ فلاں کے مجھ پر ایک سو کپڑے اور تین اور کپڑے لازم ہیں۔ یہ اسی طرح ہے۔ جیسے اَحَدٌ وَعِشْرُونَ درہم ہے کہ احد اور عشرون دو مختلف حرفِ عدد ہیں مگر دونوں کی ایک ہی تمیز مذکور ہے اس لیے کہ دونوں سے ایک ہی چیز مراد ہے۔ یہی حال مَآءٍ وَثَلَاثَةُ اَثْوَابٍ کا ہے۔

۱۔ اسی بیانِ عطف پر جو کیلی اور دزنی چیزوں میں چلتا ہے امام ابو یوسف نے قیاس کرتے ہوئے فرمایا لَفْلَانِ عَلٰی مَآءٍ وَثَلَاثَةُ اَثْوَابٍ فلاں کا مجھ پر ایک سو اور بکری لازم ہے، کا بھی یہی معنی ہے کہ ایک سو بکری اور ایک مزید بکری لازم ہے۔ یعنی لَفْلَانِ عَلٰی مَآءٍ کی تمیز پر دلالت ہے۔ مگر امام صاحب اور امام محمدؒ فرماتے ہیں یہ بیان صرف کیلی اور دزنی چیزوں میں چلتا ہے۔ دوسری چیزوں میں نہیں۔ کیونکہ یہ عموماً بطور قرض لوگوں کے ذمے آتی رہتی ہیں اور ان کا اقرار عموماً کیا جاتا ہے۔ اس لیے مَآءٍ وَثَلَاثَةُ اَثْوَابٍ میں بیانِ عطف بنتا ہے۔ مَآءٍ وَثَلَاثَةُ اَثْوَابٍ میں نہیں۔ مَآءٍ وَثَلَاثَةُ اَثْوَابٍ میں بتلانا پڑے گا کہ مَآءٍ سے کیا مراد ہے۔ یا درہم یہاں مصنف نے جو

واختص ذالك في عطف الواحد فرمایا ہے۔ اس میں واحد سے یہ مراد ہے کہ جو حرفِ عدد نہ ہو جیسے کہ مَآءٍ وَثَلَاثَةُ اَثْوَابٍ میں معطوف حرفِ عدد ہے کہ اس میں کسی کو بھی اختلاف نہیں کہ معطوف علیہ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)





کہا، مجھ پر اس لونڈی کی قیمت سے فلاں کا ایک ہزار درہم لازم ہے جو اس نے مجھے  
 بیچی تھی اور میں نے لونڈی پر قبضہ نہیں کیا تھا اور حال یہ ہو کہ وہ لونڈی کہیں دستیاب  
 نہ ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ بیان تبدیل ہے۔ کیونکہ بیع کے ہلاک ہو جانے  
 کی صورت میں۔ اس کی قیمت کے لازم ہونے کا اقرار کرنا گویا اس چیز کا (بھی) اقرار  
 ہے کہ قبضہ بھی ہوا تھا۔ اس لیے کہ اگر قبضہ سے پہلے بیع ہلاک ہو جائے تو بیع ہی  
 باطل ہو جاتی ہے اور قیمت لازم نہیں رہتی۔

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ : رکھے ہیں۔ تاہم امام صاحب کی بات میں وزن زیادہ ہے۔  
 ۱۔ جب کوئی چیز خریدی جاتے اور خریدار کے قبضہ کرنے سے قبل بائع کے ہاں وہ ہلاک ہو جائے تو بیع ختم ہو  
 جاتی ہے۔ اگر بائع نے رسم لی ہے تو اسے لوٹانا لازم ہے۔ اس لیے اگر کوئی کہتا ہے کہ میں نے فلاں کی اتنی رقم دینا ہے  
 کیونکہ میں نے اس سے لونڈی خریدی تھی تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اسے لونڈی پہ قبضہ بھی کیا تھا۔ ورنہ قبضہ نہ کیا ہو تو رقم  
 کیسے لازم آئے اس لیے ساتھ میں اس کا یہ کہنا کہ میں نے قبضہ نہیں کیا تھا اپنی ہی کہی ہوئی بات سے رجوع ہے جو  
 جائز نہیں۔

## البحث الثاني

فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهِيَ أَكْثَرُ  
مِنْ عِنْدِ الرَّمْلِ وَالْحَصَى

**فصل :** (فِي أَقْسَامِ الْخَبَرِ) خَبَرُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمَنْزِلَةِ الْكِتَابِ فِي حَقِّ لُزُومِ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ بِهِ فَإِنَّ مَنْ أَطَاعَهُ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ فَمَا مَرَّ ذِكْرُهُ مِنْ بَحْثِ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ وَالْمَشْتَرِكِ وَالْمُجْتَمِعِ فِي الْكِتَابِ فَهُوَ كَذَلِكَ فِي حَقِّ السُّنَّةِ إِلَّا أَنَّ الشَّبَهَةَ فِي بَابِ الْخَبَرِ فِي ثُبُوتِهِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاتِّصَالِهِ بِهِ وَلِهَذَا الْمَعْنَى صَارَ الْخَبَرُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ قِسْمٌ صَحَّحَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَثَبَّتَ مِنْهُ بِإِسْبَاطٍ وَهُوَ الْمَتَوَاتِرُ - وَقِسْمٌ فِيهِ ضَرْبُ شَبَهَةٍ وَهُوَ الْمَشْهُورُ - وَقِسْمٌ فِيهِ احْتِمَالٌ وَشَبَهَةٌ وَهُوَ الْآحَادُ فَالْمَتَوَاتِرُ مَا نَقَلَهُ جَمَاعَةٌ عَنْ جَمَاعَةٍ لَا يُتَصَوَّرُ تَوَافُقُهُمْ عَلَى الْكِذْبِ لِكَثَرَتِهِمْ وَاتِّصَالِ بَعْضِهِمْ بِبَعْضٍ هَكَذَا - مِثَالُهُ نَقْلُ الْقُرْآنِ وَأَعْدَادُ الرُّكُوعَاتِ وَمَقَادِيرُ الزَّكَاةِ - وَالْمَشْهُورُ مَا كَانَ أَوَّلُهُ كَالْآحَادِ ثُمَّ اسْتَهْرَفَ فِي الْعَصْرِ الثَّانِي وَالثَّلَاثُ وَتَلَقَّيْتُهُ الْأُمَّةُ بِالْقُبُولِ فَصَارَ كَالْمَتَوَاتِرِ حَتَّى اتَّصَلَ بِكَ وَذَلِكَ مِثْلُ حَدِيثِ الْمَسْرُوحِ



عَلَى الْخُفِّ وَالرَّجْمِ فِي بَابِ الزِّنَا - ثُمَّ الْمَتَوَاتِرُ يُوجِبُ  
 الْعِلْمَ الْقَطْعِيَّ وَيَكُونُ رَدُّهُ كُفْرًا وَالْمَشْهُورُ يُوجِبُ عِلْمَ  
 الظَّاهِرَةِ وَيَكُونُ رَدُّهُ بِدْعَةً - وَلَا خِلَافَ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ  
 فِي لُزُومِ الْعَمَلِ بِهِمَا وَإِنَّمَا الْكَلَامُ فِي الْإِحَادِ فَنَقُولُ  
 خَبَرُ الْوَاحِدِ هُوَ مَا نَقَلَهُ وَاحِدٌ عَنْ وَاحِدٍ أَوْ وَاحِدٌ  
 عَنْ جَمَاعَةٍ أَوْ جَمَاعَةٌ عَنْ وَاحِدٍ وَلَا عِبْرَةَ لِلْعَدَدِ إِذَا  
 لَمْ تَبْلُغْ حَدَّ الْمَشْهُورِ وَهُوَ مُوجِبُ الْعَمَلِ بِهِ فِي الْأَحْكَامِ  
 الشَّرْعِيَّةِ بِشَرْطِ إِسْلَامِ الرَّائِي وَعَدِّ آتِيهِ وَضَبْطِهِ  
 وَعَقْلِهِ وَاتِّصَالِهِ بِكَ ذَلِكَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ  
 وَالسَّلَامُ بِهَذَا الشَّرْطِ -

## دوسری بحث

رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت مبارکہ کے متعلق ہے اور سنت نبویہ  
 کی تعداد بیت کے ذروں اور (سب دنیا کے) کنکروں سے بھی زیادہ ہے۔

۱۔ جب کتاب اللہ کی بحث ختم ہوتی تو مصنف نے سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بیان شروع فرمایا۔  
 لفظ سنت کا معنی طریقہ و دستور ہے اور اصطلاح اصول میں سنت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول، فعل، سکوت  
 اور صحابہ کرام کے اقوال و افعال پر صادق آتی ہے۔ یاد رہے سنت اور حدیث میں چند اعتبار سے فرق ہے  
 سنت قول و فعل سب کو شامل ہے۔ حدیث صرف قول کو کہتے ہیں۔ حدیث منسوخ بھی ہو سکتی ہے۔  
 سنت منسوخ نہیں ہوتی۔ جو کام نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ابتداء کیا بعد میں چھوڑ دیا جیسے رکوع میں جاتے  
 اور اس سے اٹھتے ہوئے رفع یدین کرنا یا بلند آواز سے آمین کہنا، یہ حدیث تو ہے مگر سنت نہیں سنت  
 نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ان افعال و اقوال کا نام ہے جو غیر منسوخ ہیں اور جن پر آپ اپنی امت کو چھوڑ  
 (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

**فصل۔** (حدیث کی اقسام کے متعلق) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث

اس بارہ میں کہ اس پر یقین رکھنا اور عمل کرنا لازم ہے۔ قرآن کی طرح ہے۔ کیونکہ جو آپ کی اطاعت کرے وہ اللہ کی اطاعت کرنے والا ہے۔ تو (پہچھے) جو کتاب

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ : کہ گئے۔ اسی طرح صحابہ کرام بالخصوص خلفاء راشدین کے اقوال و افعال بھی سنت کہلاتے ہیں۔ جیسا کہ ارشاد نبوی ہے عَلَیْکُمْ ذُنُوبِیْ وَ سُنَّتِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِیْنَ الْمُهَدِّدِیْنَ (سنن ابی داؤد)

۱۔ یہاں سنت کی جگہ خبر یعنی حدیث کا لفظ اس لیے بولا گیا کہ خاص، عام اور دیگر اصطلاحاتِ اصولِ قول میں جاری ہوتی ہیں فعل میں نہیں۔ بعد ازاں مصنفؒ نے فرمایا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد واجب الاطاعت ہونے میں قرآن کی طرح ہے اور اس پر خود قرآن نے بہت زور دیا ہے کہ نبی کی اطاعت اللہ ہی کی اطاعت ہے ارشادِ رب تعالیٰ ہے فَلَا دِرْبَکَ لَا یُؤْمِنُوْنَ حَتّٰی یَحْکُمُوْکَ فِیْ مَا شَجَرَ بَیْنَهُمْ ثُمَّ لَا یَجِدُوْا فِیْ اَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضٰیْتَ وَ یَسْلَمُوْا تَسْلِیْمًا۔ تو قسم ہے تیرے رب کی، وہ ہرگز مومن نہیں ہو سکتے تا آنکہ وہ اپنے مابین اٹھنے والے ہر جھگڑے میں آپ کو حاکم نہ مان لیں پھر آپ جو فیصلہ کریں اس کے متعلق وہ اپنے دلوں میں کچھ شبہ نہ پائیں اور یوں تسلیم کریں جیسے حق ہے۔ (سورۃ نساء آیت ۶۵) مَا آتَاکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَ مَا نَهَاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا۔ رسول صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ تمہیں دے دیں لے لو اور جس سے روکیں رک جاؤ۔ (سورہ حشر آیت ۱) مَنْ یَطْعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اطَاعَ اللّٰہَ۔ جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی۔ (سورہ نساء آیت ۸۰) اور خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اَلَا وَاِنَّ مَا حَرَّمَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ مِثْلُ مَا حَرَّمَ اللّٰہُ یَادْرَکُہُ ! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو چیز حرام کر دیں وہ اسی طرح ہے۔ جیسے اسے اللہ نے حرام کیا۔ ابن ماجہ مقدمہ صفحہ ۳، مسند احمد جلد چہارم صفحہ ۱۳۱۔ اور اگر حدیث کو حجت نہ مانا جائے تو تین مفاسد لازم آتے ہیں۔ اول، قرآن کا قرآن ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن نازل ہوا تھا۔ آپ اُمت کو قرآن بتلاتے۔ اگر آپ کا قول حجت نہ ہو تو قرآن کا منزل (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



اللہ کے باب میں خاص، عام، مشترک اور مجمل کی بحثیں گزر چکی ہیں وہ حدیث نبوی میں اسی طرح (جاری) ہیں۔ البتہ حدیث میں یہ شبہ ہوتا ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت اور آپ تک متصل ہے (یا نہیں) اسی سبب سے حدیث کی تین اقسام ہو گئی ہیں۔ اول، قسم یہ ہے کہ وہ واقعاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ہو اور بلاشبہ اس کا آپ کی طرف سے ہونا ثابت ہو۔ وہ متواتر کہلاتی ہے۔ دوم وہ ہے جس میں ایک طرح کا شبہ ہو، وہ مشہور کہلاتی ہے۔ سوم وہ ہے جس میں احتمال (بھی) ہو اور شبہ بھی۔ ایسی احادیث کو آحاد کہا جاتا ہے۔ تو متواتر حدیث وہ ہے جسے

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: من اللہ کیسے معلوم اور ثابت ہو سکتا ہے۔ دوم قرآن کو حدیث کے بغیر سمجھا کیے جاتے۔ اللہ نے جنت و نار کے متعلق ارشاد فرمایا ہے۔ انکے طبقات ذکر کیے ہیں، جنہیں ہم نہیں جانتے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انکی تشریح فرمائی۔ اللہ فرماتا ہے۔ وابتعوا الشهوات فسوف يلقون غياً (سورۃ مريم آیت ۵۹) اب غی کیا ہے یہ حضور نے بتلایا۔ اس طرح اور ان گنت مقامات ہیں۔ سوم حدیث کو حجت نہ بنیں تو قرآن پر عمل ناممکن ہے۔ اللہ نے فرمایا اقيموا الصلوة واتوا الزکوة اب نماز کیسے پڑھیں زکوٰۃ کیسویں۔ یہ حدیث کے بغیر معلوم نہیں ہو سکتا۔

۱۔ حدیث بھی اپنی فصاحت و بلاغت میں قرآن کریم کی طرح بلند پایہ رکھتی ہے اس کے الفاظ میں بھی بے پناہ معنوی گہرائی اور ہمہ گیری ہے۔ کیونکہ حدیث بھی وحی الہی ہے۔ مگر غیر متلو اس لیے اس میں قرآن کی طرح خاص، عام، مشترک، متوکل اور حقیقت و مجاز سب موجود ہیں۔ تاہم چونکہ بحث کتاب اللہ میں یہ چیزیں اپنی تشریح و تفصیل سے گزر چکی ہیں۔ اس لیے یہاں ان کا اعادہ ضروری نہیں۔ البتہ حدیث میں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ آیا یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے یا نہیں۔ جب یہ ثابت نہ ہو کہ یہ واقعاً آپ ہی کی ارشاد کردہ ہے تو اس کا ماننا قرآن ہی کی طرح فرض ہے۔ اور انکار کفر، اسی لیے کسی بھی سنت کی تحقیر اس حیثیت سے کہ یہ سنت رسول ہے کفر ہے۔

۲۔ توحیدیت کی سند اور اس کے ثابت عن الرسول صلی اللہ علیہ وسلم ہونے کی حیثیت سے حدیث کی تین اقسام ہیں۔ اول متواتر ہے۔ اس کی سند میں کوئی اشتباہ نہیں ہوتا۔ دوم مشہور ہے۔ اس میں شبہ تو ہوتا ہے مگر بہت (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ایک جماعت نے دوسری جماعت سے روایت کیا ہو (اور ہر جماعت کی تعداد اتنی ہو کہ) ان کا جھوٹی بات پہ متفق ہونا ان کی کثرت کی وجہ سے تصور نہ کیا جاسکے اور اسی طرح وہ حدیث تھارے پاس (جماعت در جماعت) پہنچے۔ اس کی مثال قرآن کا (ہم تک) منتقل ہونا ہے اور رکعات نماز کی تعداد اور زکوٰۃ کی مختلف مقداریں ہیں۔ اور مشہور وہ حدیث ہے جس کا آغاز (دور صحابہ میں) تو خبر واحدی طرح ہو پھر دوسرے اور تیسرے دور (تابعین و تبع تابعین کے ادوار) میں مشہور ہو جائے اور

بقیہ اثارہ گذشتہ صفحہ: ضعیف اسی لیے مصنف نے شبہۃ کی بجائے ضربۃ شبہۃ فرمایا۔ سوم خبر واحد ہے۔ اس کی سند میں مشہور کی نسبت قوی شبہ ہوتا ہے اور یہ احتمال بھی کہ آیا یہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے یا نہیں۔ تاہم یہ شبہ و احتمال محض علم کی حد تک ہے عمل کے لیے یہ حدیث بھی حجت ہے۔

۱۔ یاد رہے جب ایک حدیث بہت سارے محدثین مختلف اسناد کے ساتھ روایت کرتے ہیں جن میں سے ہر سندی اعتبار سے صحیح ہے اور تمام اسانید دیکھ کر معلوم ہوتا ہے کہ دور صحابہ سے لے کر ائمہ حدیث کے دور تک ہر زمانہ میں یہ حدیث جماعت در جماعت نقل ہوتی ہے اور ان میں سے ہر جماعت کی تعداد اتنی تھی کہ یہ باور نہیں کیا جاسکا کہ مختلف شہروں میں رہنے والے اس قدر جلیل القدر اہل علم و اہل تقویٰ اتنی کثرت کے ساتھ ایک جھوٹی بات پر اتفاق کر لیں تو وہ حدیث متواتر ہے۔ ایسی احادیث تو بہت ہیں جو معنی کے اعتبار سے متواتر ہیں۔ چنانچہ انا خاتم النبیین لانی بعدی، یہ حدیث اپنے معنی کے اعتبار سے متواتر ہے۔ کیونکہ مختلف الفاظ کے ساتھ یہ معنی اتنی احادیث صحیحہ میں وارد ہے کہ ان کا شمار مشکل ہے۔ اسی لیے عقیدہ ختم نبوت یا حضرت عیسیٰ کے آخر زمانہ میں نزول کا انکار کفر ہے کہ یہ امور متواتر سے ثابت ہیں۔ البتہ لفظاً و معنأ دونوں طرح سے کسی حدیث کا متواتر ہونا بہت کم ہے۔ اور بعض کا کہنا ہے کہ انما الاعمال بالنیات کے علاوہ کوئی حدیث لفظاً متواتر نہیں مصنف نے جو یہ فرمایا ہے کہ اسی طرح جماعت در جماعت یہ حدیث تم تک پہنچے یہ انہی احادیث کے متعلق ہے جو کتب حدیث میں مدون نہیں جو مدون ہیں۔ انکے لیے سنا ہم تک پہنچنا ضروری نہیں وہ تحریر ہم تک پہنچ گئی ہیں اور وہ بائیں اعتبار متواتر ہیں کہ محدثین کی جماعت کثرت نے انھیں ہم تک اپنی کتب کے ذریعے پہنچا دیا۔



امت نے اسے قبولیت کے ساتھ سینے سے لگایا ہو اور اس کا حال متواتر والا ہو گیا ہو اور اسی شہرت کے ساتھ وہ تم تک پہنچے اور اس کی مثال خُفّے پر مسح اور بابِ زنا میں رجم والی حدیث ہے۔ پھر متواتر تو علم قطعی ثابت کرتی ہے اور اس کا انکار کفر ہے اور مشہور اطمینان بخش علم ثابت کرتی ہے اور اس کا انکار (کفر نہیں) بدعت ہے۔ اور ان دونوں (متواتر اور مشہور) پر عمل کے لازم ہونے میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔ اختلاف تو خبر واحد میں ہے تو ہم کہتے ہیں کہ خبر واحد وہ حدیث ہے جسے ایک شخص نے کسی ایک شخص سے یا کسی ایک شخص نے ایک جماعت سے یا کسی جماعت نے کسی ایک شخص سے روایت کیا ہو اور (جماعت کی تعداد کا جبکہ وہ حدیث مشہور کی حد تک نہ پہنچے کوئی اعتبار نہیں)۔ خبر واحد احکام شرعیہ میں

۱۔ حدیث مشہور کا اول خبر واحد کی طرح ہے اور آخر متواتر کی طرح یعنی دور صحابہ میں وہ ایک یا دو صحابیوں کے پاس تھی پھر اگلے ادوار میں یعنی تابعین و تبع تابعین کے ہاں اتنی مشہور ہو گئی کہ وہ جماعت و جماعت روایت ہونے لگی جیسے خُفّے پر مسح کی حدیث ہے مصنف نے حدیث رجم کو مشہور میں داخل فرمایا ہے۔ مگر دیگر علماء کی تحقیق کے مطابق پچاس سے زائد صحابہ کرام نے عہد نبوی میں ہونے والے واقعات رجم بیان کیے ہیں۔ اس لیے رجم کا تواتر سے ثبوت ہے۔

۲۔ تواتر سے جو علم (مسند) ثابت ہو اس کا انکار کفر ہے۔ چنانچہ البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر اور صوموا لرؤیتہ و افطروا لرؤیتہ وغیرہ تواتر سے ثابت ہیں۔ ان کا انکار کفر ہے اور حدیث مشہور سے جو علم ثابت ہو اس کا انکار کرنا کفر نہیں مگر شریعت کے مقابلہ میں حکم ہے جسے بدعت و گمراہی کہا جاسکتا ہے اور متواتر و مشہور رندوں سے ثابت ہونے والے امور پر عمل واجب ہے اور ان کا ترک حرام۔ اسی لیے مشہور کے ساتھ قرآن کے عام کو خاص اور مطلق کو مقید کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ تین طلاوتوں کے بعد زہر ثانی کا طی کرنا پہلے شوہر سے نکاح کی حلت کے لیے لازم ہے ورنہ نکاح حرام ہے، یہ خبر مشہور ہی ہے ثابت ہے حالانکہ قرآن نے صرف نکاح ثانی کا حکم دیا ہے۔

۳۔ خبر واحد وہ ہے جو صحابہ تابعین اور تبع تابعین کے زمانے میں شہرت نہ پاسکی اس کے (بقیہ عاشرہ اگلے صفحہ پر)

عمل واجب کرتی ہے۔ بشرطیکہ (ہر) راوی کا اسلام، اس کی عدالت، اس کا حافظہ، عقل (کی سلامتی) اور اس کا اس حدیث کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے تم تک اسی طرح متصل کرنا ثابت ہو۔

ثُمَّ الرَّاَوِي فِي الْأَصْلِ قِسْمَانِ مَعْرُوفٌ بِالْعِلْمِ  
وَالْإِجْتِهَادِ كَالْخُلَفَاءِ الْأَرْبَعَةِ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ  
وَعَبْدُ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ وَزَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ  
وَمُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ وَأَمْثَالِهِمْ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ فَإِذَا اصْطَحَتْ  
عِنْدَكَ رَوَايَتُهُمْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ  
يَكُونُ الْعَمَلُ بِرِوَايَتِهِمْ أَوْلَى مِنَ الْعَمَلِ بِالْقِيَاسِ وَلِهَذَا  
رَوَى مُحَمَّدٌ حَدِيثَ الْأَعْرَابِيِّ الَّذِي كَانَ فِي عَيْنِهِ  
سَوْءٌ فِي مَسْئَلَةِ الْقَهْقَرَةِ وَتَرَكَ الْقِيَاسَ بِهِ وَرَوَى حَدِيثَ  
تَأْخِيرِ النِّسَاءِ فِي مَسْئَلَةِ الْحَاذَاتِ وَتَرَكَ الْقِيَاسَ بِهِ وَرَوَى  
عَنْ عَائِشَةَ حَدِيثَ الْقَيْئِ وَتَرَكَ الْقِيَاسَ بِهِ وَرَوَى عَنْ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ : راوی حدیث کو نہ پہنچ سکے، خواہ ایک صحابی سے چند تابعین نے لی ہو یا چند صحابہ سے ایک تابعی نے اور یا ایک صحابی سے ایک تابعی نے بہر حال وہ اپنے اندر حدیث مشہور والی قوت نہیں رکھتی اس سے کسی امر کو حرام یا فرض نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ واجب کیا جاسکتا ہے۔ بشرطیکہ وہ حدیث صحیح ہو۔ یعنی اس کے راویوں میں سے کوئی بھی بد اعتقاد، بد کردار یا سہوولیان کا شکار نہ ہو۔ خبر واحد سے وجوب ثابت ہونے کے کئی دلائل ہیں۔ قرآن سے فلولا نفر من کل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فی الدین الخ (سورۃ توبہ آیت ۱۲۲) حدیث سے بریرہ کا واقعہ کہ اس نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو بتلایا کہ یہ گوشت صدقہ کا ہے تو آپ نے اس کی تصدیق فرمائی یا تحویل قبلہ کی خبر ایک شخص نے کسی گاؤں میں جا کر دی تو انھوں نے اسی وقت رُخ بدل لیا اور جماع سے صحابہ کا الاثمۃ من قریش پر ابوجہ صدیقؓ سے سن کر عمل کرنا وغیرہ



عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ حَدِيثَ الشَّهْرِ بَعْدَ السَّلَامِ وَتَرَكَ  
 الْقِيَاسَ بِهِ - وَالْقِسْمُ الثَّانِي مِنَ الرُّوَاةِ هُمُ الْمَعْرُوفُونَ  
 بِالْحِفْظِ وَالْعَدَالَةِ دُونَ الْإِجْتِهَادِ وَالْفَتْوَى كَأَبِي هُرَيْرَةَ  
 وَأَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، فَإِذَا صَحَّحْتُ، رَوَايَةَ مِثْلِهِمَا عِنْدَكَ  
 فَإِنَّ وَاقِعَ الْخَبَرِ الْقِيَاسُ فَلَا خِفَاءَ فِي لُزُومِ الْعَمَلِ بِهِ وَإِنْ  
 خَالَفَهُ كَانَ الْعَمَلُ بِالْقِيَاسِ أَوْلَى - مِثَالُهُ مَا رَوَى  
 أَبُو هُرَيْرَةَ فِي الْوُضُوءِ مِمَّا مَسَّتْهُ النَّارُ فَقَالَ لَهُ ابْنُ  
 عَبَّاسٍ أَرَأَيْتَ لَوْ تَوَضَّأْتَ بِمَاءٍ سَخِينٍ أَكُنْتَ تَتَوَضَّأُ  
 مِنْهُ فَسَكَتَ - وَإِنَّمَا رَدُّهُ بِالْقِيَاسِ إِذْ لَوْ كَانَ عِنْدَهُ خَيْرٌ  
 لَرَوَاهُ وَعَلَى هَذَا تَرَكَ أَصْحَابُنَا رَوَايَةَ أَبِي هُرَيْرَةَ فِي  
 فِي مَسْئَلَةِ الْمَصْرَاةِ بِالْقِيَاسِ وَبِاعْتِبَارِ اخْتِلَافِ أَحْوَالِ  
 الرُّوَاةِ قُلْنَا اشْطَرَطُ الْعَمَلُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ أَنْ لَا يَكُونَ  
 مُخَالِفًا لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الشَّاهِدَةِ وَأَنْ لَا يَكُونَ مُخَالِفًا  
 لِلظَّاهِرِ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَكْثُرُ لَكُمْ الْأَحَادِيثُ بَعْدِي  
 فَإِذَا رَوَى لَكُمْ عَنِّي حَدِيثٌ فَأَعْرِضُوا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَمَا  
 وَاقِفًا فَاقْبَلُوهُ وَمَا خَالَفَ فَرُدُّوهُ وَتَحْقِيقُ ذَلِكَ فِيمَا  
 رَوَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ أَنَّهُ قَالَ كَانَتْ الرُّوَاةُ عَلَى  
 ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ مُؤَمِّنٌ مُخْلِصٌ صَحِيبٌ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ  
 عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَرَفَ كَلَامَهُ وَاعْتَرَانِي جَاءَ مِنْ قَبِيلَةٍ  
 فَسَمِعَ بَعْضَ مَا سَمِعَ وَلَمْ يَعْرِفْ حَقِيقَةَ كَلَامِ رَسُولِ  
 اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَجَعَ إِلَى قَبِيلَتِهِ فَرَوَى

بَعْدَ لَفْظِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَتَغَيَّرَ الْمَعْنَى  
وَهُوَ يُظَنُّ أَنَّ الْمَعْنَى لَا يَتَفَاوَتُ وَمَنْ أَفَقُّ لَمْ يَعْرِفْ نِفَاقَهُ  
فَرَوَى مَا لَمْ يَسْمَعْ وَافْتَرَى فَمِمَّنْ أَنَا نَفْظُوهُ  
مُؤْمِنًا مُخْلِصًا فَرَوَا ذَلِكَ وَاسْتَشْهَرَبَيْنِ النَّاسَ فَلِذَا  
الْمَعْنَى وَجَبَ عَرْضُ الْخَبَرِ عَلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمَشْهُورَةِ

پھر راوی اصل میں دو قسم پر ہے، پہلی قسم وہ راوی ہے جو علم و اجتہاد کے ساتھ  
مشہور ہو۔ جیسے خلفاء اربعہ (ابو بکر صدیق، عمر فاروق، عثمان غنی اور علی رضی) عبد اللہ  
بن مسعود، عبد بن عباس، عبد اللہ بن عمر، زید بن ثابت، معاذ بن جبل رضی اللہ عنہم  
اور ایسے ہی دیگر صحابہ کرام۔ جب تمہیں نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ان صحابہ  
کی روایت صحت کے ساتھ پہنچے تو اس پر عمل کرنا قیاس پر عمل پیرا ہونے سے  
بہتر ہے۔ اسی لیے امام محمدؒ نے نماز میں قہقہہ لگانے کے مسئلہ میں اس اعرابی کی حدیث  
روایت کی جس کی آنکھوں میں کچھ خرابی تھی اور اس کی وجہ سے قیاس ترک کر دیا اور عورت

۱۔ کچھ صحابہ وہ تھے جنہیں اللہ تعالیٰ نے یہ ملکہ عطا فرمایا تھا کہ وہ حدیث سن کر اس کا نہ صرف صحیح مفہوم سمجھ جاتے  
بلکہ اس سے سائل بھی استنباط کرتے۔ انہی لوگوں کے متعلق آیہ کریمہ ہے۔ وَلَوْ رَدُّوْا اِلَى الرَّسُوْلِ وَالِىَ الْاَمْرُ  
مِنْهُمْ لَعَلَّهُ الَّذِيْنَ يَسْتَنْبِطُوْنَ مِنْهُمْ (سورہ نساء آیت ۸۳) ان میں خلفاء اربعہ، عباد ثلاثہ حضرت  
زید بن ثابت جو کاتب وحی تھے اور معاذ بن جبل جیسے لوگ ہیں۔ حضرت معاذ نے یمن کا قاضی بن کر جاتے ہوئے کہا تھا  
اگر مجھے کسی مسئلے کا حل قرآن و سنت سے نظر نہ آیا تو اَجْتَمَعْتُ بَرَّائِي میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا تو اگر کسی  
ایسے مجتہد صحابی کی روایت قیاس کے خلاف ہو تو یقیناً قیاس کو چھوڑ کر حدیث پر عمل کیا جائے گا۔ کیونکہ اگر اس نے  
روایت بالمعنی بھی کی ہے تو یقیناً صحیح معنی کے ساتھ کی ہے، کہ وہ معنی کو خوب سمجھتا ہے، مگر اس میں شرط یہ ہے  
کہ وہ حدیث صحیح سند کے ساتھ ہم تک پہنچے۔ اگر وہ حدیث ہی موضوع ہو اس کے کسی راوی کی بداعتقاد یا اس  
کا وضاع ہونا ثابت ہو جائے تو قیاس ہی پر عمل ہوگا۔



کے (نمازی کے) برابر کھڑا ہونے کے مسئلہ میں آپ نے عورتوں کو پیچھے کرنے کے متعلق حدیث روایت کی اور اس کی بناء پر قیاس ترک کر دیا اور سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے حدیث قنّے روایت کرتے ہوئے اس کے سبب قیاس ترک کر دیا اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے (سجدہ) سہو کے متعلق حدیث روایت کی اور قیاس ترک کر دیا اور دوسری قسم ان راویوں کی ہے جو قنّے حافظہ اور عدالت کے ساتھ مشہور ہوں نہ کہ اجتہاد اور فتویٰ کے ساتھ، جیسے ابو ہریرہ اور انس بن مالک رضی اللہ عنہما۔ تو

۱۔ صحابہ کرام نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھ رہے تھے۔ اتنے میں ایک شخص آیا جس کی آنکھوں میں کچھ خرابی تھی، وہ کنوئیں میں جا کر بعض لوگ نماز میں ہنس پڑے۔ نماز کے بعد نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الامن ضحك منكم قصه فله بعد الصلوة والوضوء جميعا۔ خبردار! تم میں سے جو لوگ زور سے ہنسے ہیں وہ نماز اور وضوء دونوں ٹوٹا دیں۔ یہ حدیث طبرانی نے ابوموسیٰ اشعری سے، ابن عدی نے ابن عمرؓ اور دارقطنی نے حضرت جابرؓ سے روایت کی تو قہقہہ سے وضوء ٹوٹنا خلاف عقل ہے کیونکہ وجود سے کوئی نجاست خارج نہیں ہوتی۔ مگر امام اعظم اور ان کے شاگردوں نے قیاس کو ٹھکرا کر نماز میں ہنسنے سے وضوء کے ٹوٹ جانے کا فتویٰ دیا۔ احناف کے علاوہ کسی فقہ میں قہقہہ سے وضوء ٹوٹنے کا حکم نہیں ہے۔ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں بنی اسرائیل کے مرد اور عورتیں اکٹھے صفوں میں کھڑے ہو کر نماز پڑھتے تھے، تو تم عورتوں کو پیچھے کھوجیے کہ انھیں اللہ نے پیچھے رکھا ہے۔ (مسند عبدالرزاق) اسی طرح بخاری شریف میں واقعہ مذکور ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے گھر میں نماز پڑھائی تو عورت کو سب پیچھے کھڑا کیا۔ اس سے استدلال کر کے ائمہ احناف نے عورت کا صف میں مرد کے ساتھ کھڑا ہونا مفید صلوٰۃ قرار دیا ہے جبکہ قیاس اسے تسلیم نہیں کرتا۔ یہ مسئلہ بھی صرف احناف کے ہاں ہے۔ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جسے نماز میں قنّے یا نکیر آجاتے..... وہ جا کر وضوء کرے پھر وہیں سے نماز شروع کر دے اگر اس نے کلام نہ کیا ہو (ابن ماجہ دارقطنی) جبکہ قیاس یہ کہتا ہے کہ قنّے معدے کے بالائی حصے سے آتی ہے جبکہ نجاست معدے کے زیریں حصے سے نکلنے والی بڑی آنت میں جا کر بنتی ہے اور پیشاب مثانے میں جا کر بنتا ہے تو جب تک نجاست خارج نہ ہو۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جب ان جیسے کسی صحابی کی روایت صحت کے ساتھ تم تک پہنچے تو (دو صورتیں ہیں) اگر وہ حدیث قیاس کے موافق ہو تو اس پر عمل کے لازم ہونے میں کوئی پوشیدگی نہیں اور اگر اس کے مخالف ہو تو قیاس پر عمل کرنا بہتر ہے۔ اس کی مثال وہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے روایت کیا کہ جس چیز کو آگ نے چھوا ہو اس (کو کھانے) سے وضوء واجب ہے تو ابن عباسؓ نے ان سے کہا تمہارا کیا خیال ہے اگر تمہیں گرم پانی سے وضوء کرنا پڑے تو وضوء کر لو گے؟ ابو ہریرہؓ خاموش ہو گئے تو آپ نے اس کا قیاس ہی سے رد کیا۔ کیونکہ اگر ان کے پاس حدیث ہوتی تو اسے ضرور روایت

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: وضوء نہیں ٹوٹنا چاہیے مگر احناف اور حنابلہ کے نزدیک منہجہ کرتے مذکورہ حدیث کے مطابق نماز توڑ دیتی ہے۔ عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب تم میں سے کسی کو اپنی نماز میں شک ہو جائے تو وہ نماز مکمل کر کے دو سجدے دے لے (ترمذی کے سوا تمام صحاح) جبکہ قیاس چاہتا ہے کہ سجدہ پہلو سلام سے قبل ہو جیسا کہ امام شافعی کا مسلک بھی ہے۔ مگر احناف نے قیاس پر حدیث مقدم رکھی اور مذکورہ تمام مسائل میں حدیث صحیح کے بالمقابل قیاس کو ٹھکرا دیا۔

۱۔ کچھ صحابہ جفاؓ حدیث تھے مگر مجتہد نہ تھے ان کی روایت اگر قیاس کے خلاف ہو تو فقہاء احناف میں سے عیسیٰ بن ابان کے نزدیک قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہے کیونکہ صحابہ میں روایت بالمعنی عام تھی اور ممکن ہے اس غیر مجتہد صحابی نے حدیث کا مطلب نہ سمجھا ہو اور اپنے لفظوں میں حدیث کا مفہوم یوں بیان کیا ہو کہ اصل مفہوم ہی بدل گیا۔ اس لیے بہتر ہے کہ قیاس کو لے لیا جائے مصنفؒ نے بھی عیسیٰ بن ابان کی پیروی کی۔ مگر صحیح وہی ہے جو اس کے بالمقابل احناف میں سے امام ابو الحسنؒ کرخی کا مسلک ہے کہ ہر عادل راوی کی مروی حدیث قیاس پر مقدم ہے اور صحابہ تمام عادل ہیں۔ کل اصحابی عدول اسی لیے سیدنا عمر فاروقؓ نے جنین کے مار دینے میں حمل بن مالک صحابی سے حدیث سن کر پانچ سو درہم لازم کیے حالانکہ وہ خلاف قیاس ہے (نور الانوار) رہا یہ کہنا کہ شاید صحابی نے معنی بدل دیا ہو، ایک دہم ہے۔ صحابہ اہل لسان تھے وہ اگر روایت بالمعنی بھی کریں تو اس قدر تفاوت نہیں ہو سکتا کہ معنی ہی الٹ ہو جاتے ورنہ اس طرح تو مرویات صحابہ پر اعتبار ہی اٹھ جائے گا۔



کرتے۔ اسی بنیاد پر ہمارے فقہانے اس اوٹنی کے متعلق جس کا دودھ زیادہ ظاہر کرنے کے لیے اسے دو مانہ کیا ہو، ابوہریرہؓ کی حدیث پر عمل نہیں کیا۔ اور راویوں کے احوال کے مختلف ہونے کا اعتبار کرتے ہوئے ہم کہتے ہیں کہ خبر واحد پر عمل کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ قرآن اور سنت مشہورہ کے خلاف نہ ہو اور طاہر (دنیا کے عمومی حالات) کے

۱۔ حضرت ابوہریرہ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ مکالمہ ابن ماجہ میں ہے اور جب ابن عباسؓ نے یہ بات کہی تو ابوہریرہؓ کہنے لگے یا ابن آخی اِذَا سَمِعْتَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ حَدِيثًا فَلَا تَضْرِبْ لَهُ الْأَمْثَالَ۔ ابن ماجہ کتاب الطہارۃ۔ اصل ماجرہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم منسوخ فرما دیا تھا مگر ابوہریرہؓ اس پر اطلاع نہ تھی چنانچہ صحاح ستہ اور دیگر کتب حدیث کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتدائے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم فرمایا تھا کہ آگ سے پکائی ہوئی چیز کھا کر نیا وضو کرنا چاہیے مگر بعد میں آپ نے یہ حکم منسوخ کر دیا چنانچہ سیدنا جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں۔ کان آخرا لَامْتَدِیْنِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَرَكَ الْمَوْضُوءَ مِمَّا عَيَّرَتِ النَّارُ نَبِيَّ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کے دو طرح کے معاملات میں سے آخری معاملہ یہی ہے کہ جن چیزوں کو آگ نے بدلا ہو ان (کے کھانے) سے وضو نہ کیا جائے۔ ابوداؤد، جلد اول صفحہ ۲۸، کتاب الطہارۃ۔

۲۔ مُصْرَاةٌ وہ اوٹنی یا بکری وغیرہ جس کا دودھ چند دن نہ دوا جائے تاکہ دیکھنے والا اس کے بھرے ہوئے تھن دیکھ کر متاثر نہ ہو اور ہینگے دامن خرید لے اس بارہ میں حضرت ابوہریرہؓ سے حدیث مروی ہے کہ جس نے مُصْرَاةٌ اوٹنی خریدی اسے اختیار ہے خواہ اُسے رکھ لے یا واپس کر دے اور ساتھ میں (اس دودھ کے میلے میں جو دوا گیا تھا) ایک صاع کھجوریں دے دے (بخاری کتاب البیوع) اس میں دودھ کی قیمت ایک صاع کھجور مقرر کرنا خلاف قیاس ہے۔ اخاف نے اسے لازم نہیں سمجھا۔ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ دودھ کی قیمت دے دی جائے خواہ وہ ایک صاع کھجوروں سے کم یا زیادہ ہو۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ اخاف نے یہ حدیث نہیں مانی۔ کیونکہ یہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے بھی مروی ہے جو کہ نفعیہ اور مجتہد ہیں۔

۳۔ جیسے یہ روایات ہیں کہ جب سے امام حسینؑ شہید ہوتے ہیں آسمان کے کنارے طلوع و غروب شمس پُر سرخ ہو جاتے ہیں۔

خلاف بھی نہ ہو۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، میرے بعد تمھارے لیے احادیث کی کثرت ہو جائے گی۔ لہذا جب میری طرف سے تمھیں کوئی حدیث روایت کی جائے تو اُسے اللہ کی کتاب پر پیش کرنا! پھر جو قرآن کے موافق ٹھہرے وہ لے لینا اور جو مخالف ہو اسے رو کر دینا (بخاری کتاب الاحکام) ! اس امر کی تحقیق حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی اس قول میں ہے کہ آپ نے فرمایا، (عہد نبوی میں) تین قسم کے راوی تھے۔ اوّل وہ مخلص مومن جس نے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت حاصل کی اور آپ کے کلام کا معنی سمجھا۔ دوم وہ اعرابی جو کسی قبیلے سے آیا اور جو کچھ سنا وہ سنا۔ مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کی حقیقت نہ سمجھ سکا اور اپنے قبیلے کو روٹ گیا۔ وہاں اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ کے علاوہ (اپنے الفاظ میں) رواہ کی اور مفہوم بدل گیا اور وہ یہی سمجھتا رہا کہ مفہوم نہیں بدلا اور سوم وہ منافق ہے جس کا نفاق لوگوں کو معلوم نہ ہوا۔ اس نے جو نہیں سنا تھا وہ روایت کر دیا اور (اللہ کے رسول پر) افترا کیا۔ اس سے لوگوں نے سنا اور اسے مخلص مومن گمان کیا (اور اس کی بات بطور حدیث رسول لے لی)۔

وَنظِيرُ الْعَرَضِ عَلَى الْكِتَابِ فِي حَدِيثِ مَسِّ الذَّكَرِ  
فِيمَا يُرْوَى عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلَيْتَوَضَّأَ  
فَعَرَضْنَا عَلَى الْكِتَابِ فَخَرَجَ مُخَالَفًا لِقَوْلِهِ تَعَالَى :  
”فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا“ فَإِنَّهُمْ كَانُوا يَسْتَنْجُونَ  
بِالْأَحْجَارِ ثُمَّ يَغْسِلُونَ بِالْمَاءِ وَلَوْ كَانَ مَسُّ الذَّكَرِ  
حَدَّثًا لَكَانَ هَذَا تَنْجِيسًا لَا تَطْهِيرًا عَلَى الْإِطْلَاقِ  
وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ : ”أَيْسًا لِمَرْأَةٍ نَكَحَتْ  
نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيَهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ خَرَجَ



مُخَالِفًا لِقَوْلِهِ تَعَالَى: "فَلَا تَعْضُلُوهُمْ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ"،  
فَإِنَّ الْكِتَابَ يُوجِبُ تَحْقِيقَ النِّكَاحِ مِنْهُنَّ - وَمِثَالُ الْعَرَضِ  
عَلَى الْخَبَرِ الشَّهْوَرِ رِوَايَةُ الْقَضَاءِ بِشَاهِدٍ وَبَيِّنٍ فَإِنَّهُ  
خَرَجَ مُخَالِفًا لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِيِ  
وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ - وَبِاعْتِبَارِ هَذَا الْمَعْنَى قُلْنَا خَبَرُ  
الْوَاحِدِ إِذَا خَرَجَ مُخَالِفًا لِلظَّاهِرِ لَا يَعْمَلُ بِهِ - وَمِنْ  
صُورِ مُخَالَفَةِ الظَّاهِرِ عَدَمُ اسْتِثَارِ الْخَبَرِ فِي مَا يَعْمُرُ  
بِهِ الْبَلْوَى فِي الصَّدْرِ الْأَوَّلِ وَالثَّانِي لِأَنَّهُمْ لَا يُتَّهَمُونَ  
بِالتَّقْصِيرِ فِي مَتَابَعَةِ السُّنَّةِ فَإِذَا الْمِشْتَهَرُ الْخَبَرُ مَعَ  
شِدَّةِ الْحَاجَةِ وَعُمُومِ الْبَلْوَى كَانَ ذَلِكَ عِلَامَةً  
عَدَمِ صِحَّتِهِ وَمِثَالُهُ فِي الْحُكْمِيَّاتِ إِذَا أُخْبِرَ وَاحِدٌ أَنَّ  
إِمْرَأَتَهُ حَرَمَتْ عَلَيْهِ بِالرِّضَاعِ الطَّارِئِي جِازَانِ يُعْتَمَدُ  
عَلَى خَبَرِهِ وَيَتَزَوَّجُ أُخْتَهَا وَلَوْ أَخْبَرَهُ أَنَّ الْعَقْدَ كَانَ بَاطِلًا  
بِحُكْمِ الرِّضَاعِ لَا يُقْبَلُ خَبَرُهُ - وَكَذَلِكَ إِذَا أُخْبِرَتْ  
الْمَرْأَةُ بِمَوْتِ زَوْجِهَا أَوْ طَلَاقِهِ إِيَّاهَا وَهُوَ غَائِبٌ جَازَ  
أَنْ تَعْتَمِدَ عَلَى خَبَرِهِ وَتَتَزَوَّجَ بَغَيْرِهِ وَلَوْ اسْتَبْهَتَ عَلَيْهِ  
الْقَبْلَةُ فَأُخْبِرَهُ وَاحِدٌ عَنْهَا وَجَبَ الْعَمَلُ بِهِ وَلَوْ وَجَدَ  
مَاءً لَا يَعْلَمُ حَالَهُ فَأُخْبِرَهُ وَاحِدٌ عَنِ النَّجَاسَةِ لَا يَتَوَضَّأُ  
بِهِ بَلْ يَتَيَمَّمُ -

**فصل :** خبر الواحد حجة في أربعة مواضع خالص  
حق الله تعالى ما ليس بعقوبة وخالص حق العبد ما فيه

الْزَامُ مُحْضٌ وَخَالِصٌ حَقُّهُ مَا لَيْسَ فِيهِ الزَّامُ وَخَالِصٌ  
حَقُّهُ مَا فِيهِ الزَّامُ مِنْ وَجْهِ - أَمَّا الْأَوَّلُ فَيُقْبَلُ فِيهِ  
خَبَرُ الْوَاحِدِ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبِلَ  
شَهَادَةَ الْإِعْرَابِيِّ فِي هَلَالِ رَمَضَانَ وَأَمَّا الثَّانِي فَيُشْتَرَطُ  
فِيهِ الْعَدَدُ وَالْعَدَالَةُ وَنَظِيرُهُ الْمُنَازَعَاتُ وَأَمَّا الثَّالِثُ  
فَيُقْبَلُ فِيهِ خَبَرُ الْوَاحِدِ عَدْلًا كَانَ أَوْ فَاسِقًا وَنَظِيرُهُ  
الْمُعَامَلَاتُ وَأَمَّا الرَّابِعُ فَيُشْتَرَطُ فِيهِ إِمَّا الْعَدَدُ أَوْ  
الْعَدَالَةُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَنَظِيرُهُ الْعَزْلُ وَالْحَجَرُ -

(خبر واحد کو) قرآن پر پیش کرنے کی مثال مروی شرم گاہ کو چھونے کے متعلق  
حدیث میں ہے کہ مروی ہے ہی صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے فرمایا جس نے اپنی شرم گاہ چھولی وہ  
وضو کرے۔ ہم نے اسے قرآن پر پیش کیا تو اس ارشاد باری تعالیٰ: ”اس (علاقہ قبا) میں  
وہ لوگ ہیں جو پاک رہنا پسند رکھتے ہیں۔“ (سُورَةُ تَوْبَةِ آیت ۱۰۸) کے خلاف پایا۔ کیونکہ  
اہل قبا پتھروں سے استنجاء کرتے پھر پانی سے (شرم گاہ) دھوتے تھے۔ اگر شرم گاہ کا  
چھونا حادث (وضو توڑنے والی چیز) ہوتا تو یہ مطلقاً نجاست پیدا کرنے والی چیز ہوتی نہ  
کہ پاک کرنے والی۔ اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول: ”جس بھی عورت نے اپنا نکاح

۱۔ پیچھے بیان ہوا کہ خبر واحد کو قرآن پر پیش کرنا ضروری ہے اگر وہ اس کے خلاف ہو تو اسے رد کر دیا جائے گا  
اس کی ایک مثال یہ ہے کہ اللہ نے قبا جو مدینہ طیبہ کے قریب ایک جگہ ہے کی مسجد کی تعریف میں فرمایا کہ وہاں کے  
لوگ اس چیز کو پسند رکھتے ہیں کہ وہ خود کو پاک کریں اور اللہ پاک رہنے والوں کو پسند رکھتا ہے۔ اس آیت کے  
نزول پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل قبا سے پوچھا وہ کونسا عمل ہے جو تم پاکیزگی کے لیے کرتے ہو؟ انھوں نے کہا  
ہم بول و براز سے فارغ ہو کر پہلے ڈھیلوں سے استنجاء کرتے ہیں بعد میں پانی سے دھو لیتے ہیں۔ (ابوداؤد ترمذی  
عن ابی ہریرۃ) اب شرم گاہ کو پانی سے دھونا اسے پکڑے بغیر تو ممکن نہیں اور خدا نے ایسا کرنے کو پاکیزگی کا عمل  
(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



اپنے ولی کی اجازت کے بغیر کر لیا اس کا نکاح باطل باطل باطل ہے۔“ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کے خلاف ہے: ”تو تم عورتوں کو اس بات سے نہ روکو کہ وہ اپنے (ہونے والے) شوہروں سے نکاح کر لیں“ (سورۃ بقرہ آیت ۲۳۲) ، کیونکہ کتاب اللہ تو عورتوں کی طرف سے نکاح کا تحقق ثابت کر رہی ہے۔ اور حدیث مشہور پر (خبر واحد) پیش کرنے کی مثال ایک گواہ اور ایک قسم پر فیصلہ کرنے کی روایت ہے، کیونکہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: ”مدعی پر گواہی لانا ضروری ہے اور انکار کرنے والے (مدعی علیہ) پر قسم اٹھانا“ کے خلاف جاتی ہے اور اسی (راویوں کے اختلاف احوال

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: قرار دیا اگر ایسا کرنا مذموم توڑنے والی چیز ہوتی تو اسے پاکیزگی نہ کہا جاتا کیونکہ جتنی بھی چیزیں وضو توڑنے والی ہیں گندگی لانے والی ہیں۔ جیسے بول و بناز قسے، خون نکلنا وغیرہ۔ ماسوا تہتہ فی الصلوٰۃ کے کہ وہ علا قیاس ہے۔ اس لیے یہ حدیث کہ جس نے اپنا ذکر چھوا وہ دوبارہ وضو کرے خلاف قرآن ہونے کی وجہ سے محبت نہیں۔ یاد رہے احناف اس حدیث میں وضو کا معنی ہاتھ دھونا لیتے ہیں یعنی وضو کا لغوی معنی ”سُخَّرَ اِهْوَا“ اختیار کرتے ہیں۔ کیونکہ دیگر احادیث میں اس کے خلاف حکم ہے۔ چنانچہ ابوامامہ روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کو چھونے کے متعلق سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا وہ بھی تو تیرے جسم ہی کا حصہ ہے (ابن ماجہ کتاب الطہارۃ)

۱۔ قرآن نے نکاح کی نسبت عورت کی طرف کی ہے بلکہ عورت کے اولیاء سے فرمایا ہے کہ عورت اگر اپنی مرضی سے شادی کرنا چاہتی ہے تو تم اسے نہ روکو جبکہ حدیث میں ہے کہ ولی کے اذن کے بغیر عورت کا نکاح ہی باطل ہے اور قانون یہ ہے کہ خبر واحد قرآن کے خلاف ہو تو قبول نہ کی جاتے، یہ حدیث بھی خبر واحد ہے ضرب حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے۔ (ابوداؤد، مسند احمد، دارمی وغیرہ) اس لیے اس پر عمل نہیں کیا جائے گا۔

۲۔ بعض روایات میں ہے کہ ایک شخص نے کسی پردہ عویٰ کیا اور ایک گواہ پیش کیا اور ایک بار قسم اٹھالی تو اس قسم کو دوسرا گواہ کی جگہ رکھ لیا جائے گا اور مدعی کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا۔ یہ روایت اس حدیث مشہور کے خلاف ہے کہ ارشاد نبویؐ ہے مدعی کا کام گواہی لانا ہے اور مدعی علیہ کا کام قسم اٹھانا ہے۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کے) مفہوم کا اعتبار کرتے ہوئے ہم کہتے ہیں۔ خبر واحد جب ظاہر حال کے خلاف ہو تو اس پر عمل نہ کیا جائے اور ظاہر کی مخالفت کی صورتوں میں سے ایک یہ ہے کہ پہلے اور دوسرے زمانہ (دو صحابہ و تابعین) میں کسی حدیث کا ان معاملات میں شہرت نہ پکڑنا جن سے لوگوں کا دوچار ہونا عام ہو۔ کیونکہ وہ لوگ اتباعِ سنت ہیں تو ماہی برتنے کی تہمت سے مُتہم نہیں کیے جاسکتے۔ توجب شدید حاجت اور معاملہ سے دوچار ہونے کی عمومیت کے باوجود حدیث نے شہرت نہیں پائی تو یہ اس کے غیر صحیح ہونے کی علامت ہے۔ اور احکام شرعیہ میں اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی شخص کو یہ خبر دی گئی کہ اس کی بیوی نکاح کے بعد دو دھ پیٹنے کی وجہ سے اس پر حرام ہو گئی ہے تو شوہر کو اس خبر پر اعتماد کرتے ہوئے بیوی کی بہن سے شادی کرنا جائز ہے اور اگر کسی نے اُسے یہ خبر دی کہ رضاعت کی وجہ سے یہ نکاح ہی ناجائز تھا تو اس

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: یہ حدیث اشعث بن قیس، ابن عباس اور دیگر متعدد صحابہ کرام سے مروی ہے اور کتب حدیث میں ایسے متعدد واقعات ہیں جن میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مدائے گواہی مانگی اور مدعی علیہ سے قسم دیکھیے بخاری کتاب التفسیر سورہ آل عمران۔ ابوداؤد کتاب الطلاق۔ ابن ماجہ کتاب الطلاق وغیرہ، بلکہ ایک گواہی اور ایک قسم پر فیصلہ کرنا قرآن کے بھی خلاف ہے۔ قرآن نے فاستشهدوا شہیدین من رجالکم (بقرہ) فرما کر دو گواہ لازم قرار دیتے ہیں۔ لہذا صرف ایک گواہی لانے اور قسم اٹھانے پر فیصلہ کرنے کی حدیث پر عمل نہیں کیا جائے گا۔

۱۔ جیسے نمازیں بُند آواز سے آمین کہنا ہے یا رکوع میں جاتے ہوئے اور رکوع سے اٹھتے ہوئے ہاتھ اٹھانا ہے۔ اس معاملہ سے لوگ دن میں پانچ مرتبہ دوچار ہوتے ہیں۔ ایک روایت اس قسم کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تمام عمر رفع یدین کرتے رہے آنکہ اللہ سے جا ملے۔ یہ روایت ظاہر حال کے خلاف ہے۔ کیونکہ احادیث کثیرہ کے مطابق کئی صحابہ کرام رفع یدین نہیں کرتے تھے۔ اگر واقعتاً نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے رفع یدین کو منسوخ نہیں کیا تھا تو صحابہ کرام پر ترکِ سنت کی تہمت آتی ہے۔ یہی حال آمین بالجہر اور فاتحہ خلفِ ائم کا ہے۔



کی یہ خبر قبول نہیں کی جائے گی۔ اسی طرح اگر کسی عورت کو اس کے شوہر کے مرجانے یا اس کے اسے طلاق دے دینے کی خبر دی گئی جبکہ شوہر غائب ہے تو اس کے لیے یہ جائز ہے کہ اس کی خبر پر اعتماد کرے اور کسی دوسرے شخص سے نکاح کر لے اور اگر کسی شخص پر سمیت قبلہ مُشتَبہ ہو گئی اور کسی نے اسے اس بارہ میں خبر دی تو اس پر عمل واجب ہے اور اگر کسی نے پانی یا یا مگر اس کے حال سے بے خبر ہے اور کسی نے اس کے ناپاک ہونے کے متعلق بتلایا تو اس سے وضو نہ کرے، تیمم کر لے۔

**فصل: خبر واحد چار مقامات پر حجت بن سکتی ہے۔ (۱) خالص اللہ کا حق جو**

**بطور سزا (حد) نہ ہو۔ (۲) خالص بندے کا حق جس میں کسی دوسرے پر صراحتاً کوئی چیز**

۱۔ حدیث میں خبر واحد کے خلاف ظاہر ہونے کی مثال کے بعد بندوں کے معاملات میں کسی شخص کی خبر کے خلاف ظاہر ہونے کی بنیاد پر غیر مقبول ہونے کی مثال مصنفؒ یہ دے رہے ہیں کہ ایک شخص کو خبر دی گئی کہ اس کی بیوی نے جو متلا بچی تھی اس کی ماں کا دودھ پی لیا ہے تو اس خبر پر اعتماد کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ دودھ پینا کچھ ناممکن اور مشکل نہیں۔ اس لیے اس خبر سے اس کی بیوی اس کی رضاعی بہن بن گئی اور نکاح باطل ہو گیا۔ اب اگر وہ اس کی بہن سے نکاح کرنا چاہے تو کر سکتا ہے۔ لیکن اگر اسے کسی نے یہ خبر دی کہ جس عورت سے تم نے شادی کی ہے وہ پہلے سے تمہاری رضاعی بہن ہے تو یہ خبر مضحکہ خیز ہے کیونکہ نکاح گواہوں اور خاندان کی موجودگی اور انکے علم سے ہوتا ہے۔ اگر ان دونوں کے مابین رضاعت ہوتی تو خاندان والے ضرور اعتراض کرتے تو رضاعت کا خاندان میں شہرت نہ پانا اس امر کی دلیل ہے کہ اس شخص کی خبر بے بنیاد اور ظاہر حال کے خلاف ہے۔

۲۔ اگر شوہر عرصے سے لاپتہ ہوا ہے میں کسی کا یہ خبر دینا کہ وہ مر گیا ہے قابل تسلیم ہے اور خلاف ظاہر نہیں، لیکن شوہر موجود ہو یا غائب ہونے کے باوجود بندہ بغیر خطوط رابطہ رکھے ہوئے ہو چھپ کر کوئی اس کے مرنے کی خبر دے تو محض اس کی خبر پر اس کی موت کا یقین کر کے بیوی کا دوسرا نکاح کرنا ہرگز جائز نہیں کیونکہ یہ خلاف ظاہر ہے۔

۳۔ یہ دونوں خبریں بھی خلاف ظاہر نہیں۔ اگر ایک شخص کو سمیت قبلہ یا پانی کا حال معلوم نہیں تو ممکن ہے دوسرے کسی شخص کو معلوم ہو اس لیے اس کا قبول کرنا ضروری ہے۔

لازم آتی ہو، (۳) خالص بندے کا حق جس میں (کسی دوسرے پر صراحتاً کوئی چیز لازم نہ آئے پہلی قسم میں (مطلقاً) خبر واحد مقبول ہے، کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان کے چاند کے متعلق ایک دیہاتی کی شہادت قبول فرمائی۔ دوسری قسم میں (راوی کی) تعداد اور عدالت شرط کی گئی ہے۔ اس کی مثال (لوگوں میں پیدا ہونے والے) جھگڑے ہیں۔ تیسری قسم میں خبر واحد (مطلقاً) قبول کی جاتی ہے۔ خواہ (راوی) عادل ہو یا فاسق اس کی مثال (روزمرہ کے) معاملات ہیں اور چوتھی قسم میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تعداد شرط ہے یا عدالت، اس کی مثال (کسی کو) معزول کرنا اور روک دینا ہے۔

۱۔ خبر واحد کی اپنے محل اور جاتے و رد کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں۔ بلکہ دیکھا جائے تو پانچ قسمیں ہیں۔ پہلی دو قسمیں حقوق اللہ سے متعلق ہیں اور آخری تین حقوق العباد اور بندوں کے معاملات اور تقسیم کی وجہ سے یہ ہے کہ خبر واحد یا تو حق خدا سے متعلق ہے یا حق عید سے متعلق ہے۔ اگر حق خدا سے متعلق ہو تو یا وہ کسی پر سزا ثابت کرتی ہے یا سزا سے متعلق نہیں۔ اگر سزا سے متعلق ہو مثلاً کسی پر کوئی شخص زنا یا چوری کا دعویٰ کرے تو اس میں اثبات حد کی جملہ شرائط جاری ہونگی۔ گواہوں کی تعداد اور عدالت کا لحاظ ہوگا۔ اگر وہ سزا سے متعلق نہ ہو بلکہ یوں ہو کہ کسی نے خبر دی کہ اس نے رمضان کا چاند دیکھا ہے، تو اس میں یہ خبر مطلقاً بلا شرط مقبول ہے کیونکہ احادیث کے مطابق نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان کے چاند کے متعلق بعض دیہاتیوں کی خبریں بھی تسلیم فرمائیں۔ نہ گواہوں کی تعداد دیکھی نہ ان کا حال پوچھا کہ وہ عادل ہیں یا نہیں۔ اگر وہ خبر بندوں کے حقوق سے متعلق ہو تو اس میں کسی دوسرے پر یا تو کسی چیز کا قطعاً الزام نہیں یا ہر لحاظ سے الزام ہے اور یا ایک وجہ سے الزام ہے اور ایک وجہ سے نہیں۔ اگر کسی وجہ سے الزام نہیں جیسے کسی کی یہ خبر کہ فلاں نے تمہیں یہ ہدیہ بھیجا ہے۔ یا فلاں نے تمہیں اپنی تجارت میں بطور مضارب شریک کیا ہے تو یہ خبر بھی مطلقاً بلا شرط قابل تسلیم ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس غلام اپنے آقاؤں کے ہدیے لاتے تھے اور آپ قبول فرماتے تھے۔ کبھی گواہی نہ مانگی۔ اگر اس خبر میں کسی اور پر ہر طرح سے الزام ہے جیسے فلاں نے تمہیں یہ رشتہ دیا ہے یا تم سے یہ چیز نیچی ہے تو اس میں گواہی کی تمام شرائط جاری ہیں دو گواہ ہر کار ہیں جو عادل بھی ہوں اور اگر ایک وجہ سے الزام ہو جیسے کیل سے کہنا کہ تمہیں جو کھانے کے معزول (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: کر دیا ہے یا غلام سے کہنا کہ آقا نے تمہیں تجارت سے روک دیا ہے۔ تو اس میں نام صاحب کے نزدیک گواہی کی دو شرطوں میں سے ایک کا ہونا ضروری ہے یا تو خبر دینے والے دو ہوں یا ایک عادل شخص ہو۔ کیونکہ وکیل کی معزولی میں ایک وجہ سے الزام نہیں کہ موکل کو اختیار ہے جب چاہے وکیل کو معزول کر سکتا ہے اور اس وجہ سے الزام ہے کہ عدل کی خبر کے بعد اگر وکیل حسب سابق تصرف کرے گا تو ذمہ دار وہ خود ہوگا نہ کہ اس کا موکل جبکہ صاحبین کے نزدیک اس میں بھی کسی شرط کی ضرورت نہیں۔ وکیل بہر حال اپنی معزولی کی خبر یا کہ معزول ہے۔

## البحث الثالث

في الاجماع فصل إجماع هذه الأمة بعد ما توفّر  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم في فروغ الدين حجة  
 موجبة للعمل بها شرعاً كرامة لهذه الأمة. ثم  
 الإجماع على أربعة أقسام، إجماع الصحابة رضي الله  
 عنهم على حكم الحادثة نصّاً ثم إجماعهم بنص البعض  
 وسكوت الباقيين عن الرد ثم إجماع من بعدهم فيما  
 لم يوجد فيه قول السلف ثم الإجماع على أحد أقوال  
 السلف. أمّا الأول فهو بمنزلة آية من كتاب الله  
 تعالى ثم الإجماع بنص البعض وسكوت الباقيين فهو  
 بمنزلة المتواتر ثم إجماع من بعدهم بمنزلة المشهور  
 من الأخبار ثم إجماع المتأخريين على أحد أقوال السلف  
 بمنزلة الصحيح من الأحاد. والمعتبر في هذا الباب  
 إجماع أهل الرأي والاجتهاد فلا يعتد بقول العوام  
 والمتكلم والمحدث الذي لا بصيرة له في أصول الفقه  
 ثم بعد ذلك الإجماع على نوعين مركّب وغير مركّب  
 فالمركّب ما اجتمع عليه الآراء على حكم الحادثة مع  
 وجود الاختلاف في العلة ومثاله الإجماع على وجود  
 الانتقاض عند القيئ وبس المسألة أمّا عندنا فبناءً



على القِيَمِيِّ وَأَمَّا عِنْدَ لَا فَبِنَاءٍ عَلَى الْمَسِّ - ثُمَّ هَذَا النَّوعُ  
مِنَ الْجَمَاعِ لَا يَبْقَى حُجَّةٌ بَعْدَ ظُهُورِ الْفَسَادِ فِي الْبَاخِذِينَ  
حَتَّى لَوْ ثَبَتَ أَنَّ الْقِيَمِيَّ غَيْرُ نَاقِضٍ فَأَبُو حَنِيفَةَ لَيَقُولُ  
بِالْإِنْتِقَاضِ فِيهِ وَلَوْ ثَبَتَ أَنَّ الْمَسَّ غَيْرُ نَاقِضٍ فَأَبُو حَنِيفَةَ  
لَيَقُولُ بِالْإِنْتِقَاضِ فِيهِ وَلَوْ ثَبَتَ أَنَّ الْمَسَّ غَيْرُ نَاقِضٍ  
فَالشَّافِعِيُّ لَيَقُولُ بِالْإِنْتِقَاضِ فِيهِ لِفَسَادِ الْعِلَّةِ الَّتِي بُنِيَ  
عَلَيْهِ الْحُكْمُ وَالْفَسَادُ مُتَوَهِّمٌ فِي الطَّرَفَيْنِ لِحُجُوزِ أَنْ  
يَكُونَ أَبُو حَنِيفَةَ مُصِيبًا فِي مَسْئَلَةِ الْمَسِّ مُخْطِئًا فِي مَسْئَلَةِ  
الْقِيَمِيِّ وَالشَّافِعِيُّ مُصِيبًا فِي مَسْئَلَةِ الْقِيَمِيِّ مُخْطِئًا فِي مَسْئَلَةِ  
الْمَسِّ فَلَا يُؤَدِّي هَذَا إِلَى بِنَاءٍ وَجُودِ الْجَمَاعِ عَلَى الْبَاطِلِ  
بِخِلَافِ مَا تَقَدَّمَ مِنَ الْجَمَاعِ فَالْحَاصِلُ أَنَّهُ جَائِزُ الْإِتِّفَاعِ  
هَذَا الْجَمَاعِ لظُهُورِ الْفَسَادِ فِي مَا بُدِيَ هُوَ عَلَيْهِ وَلِهَذَا إِذَا  
قَضَى الْقَاضِي فِي حَادِثَةٍ ثُمَّ ظَهَرَ رِقُّ الشُّهُودِ أَوْ كَذِبُهُمْ  
بِالرُّجُوعِ بَطَلَ قَضَاءُهُ وَإِنْ لَمْ يَظْهَرْ ذَلِكَ فِي حَقِّ الْمَدْعَى  
وَبِاعْتِبَارِ هَذَا الْمَعْنَى سَقَطَتِ الْمُؤَلَّفَةُ قُلُوبُهُمْ عَنْ  
الْأَصْنَافِ الثَّمَانِيَةِ لِانْقِطَاعِ الْعِلَّةِ وَسَقَطَ سَهْمُ ذَوِي  
الْقُرْبَى لِانْقِطَاعِ عِلَّتِهِ وَعَلَى هَذَا إِذَا غَسَلَ الثَّوْبَ النَّجَسَ  
بِالْخَلِّ فَزَالَتِ النَّجَاسَةُ يُحْكَمُ بِطَهَارَةِ الْمَحَلِّ لِانْقِطَاعِ  
عِلَّتِهَا وَبِهَذَا اثْبَتَ الْفَرْقَ بَيْنَ الْحَدَثِ وَالْغُبْثِ فَإِنْ  
الْخَلُّ يَزِيلُ النَّجَاسَةَ عَنِ الْمَحَلِّ فَأَمَّا الْخَلُّ لَا يُفِيدُ  
طَهَارَةَ الْمَحَلِّ وَإِنَّمَا يُفِيدُهَا الْمُطَهِّرُ وَهُوَ الْمَاءُ.

فصل ثم بعد ذلك نوع من الاجتماع وهو عدم القائل  
بالفصل وذلك نوعان أحدهما ما إذا كان منشأ  
الخلافاً في الفصلين واحداً والثاني ما إذا كان المنشأ  
مختلفاً والأول حجة والثاني ليس بحجة مثال الأول فيما  
حدّج العلماء من المسائل الفقهية على أصل واحد  
ونظيره إذا أثبتنا أن النهي عن التصرفات الشرعية  
يوجب تقديرها قلنا يصح التذرع بصوم يوم النحر  
والبيع الفاسد يفيد المالك لعدم القائل بالفصل  
ولو قلنا أن التعليق سبب عند وجود الشرط قلنا تعليق  
الطلاق والعتاق بالملك أو سبب الملك صحيح وكذا  
لو أثبتنا أن ترتب الحكم على اسم موصوف بصفة  
لا يوجب تعليق الحكم به قلنا طول الحدة لا يمنع جواز  
نكاح الأمة إذ صح بنقل السلف أن الشافعي قدّم مسألة  
طول الحدة على هذا الأصل ولو أثبتنا جواز نكاح  
الأمة المؤمنة مع الطول جاز نكاح الأمة الكتابية  
بهذا الأصل وعلى هذا مثاله مما ذكرنا فيما سبق  
ونظيره الثاني إذا قلنا أن القضي ناقض فيكون البيم  
الفاسد مفيداً للمالك لعدم القائل بالفصل أو يكون  
موجباً للعمد القود لعدم القائل بالفصل وبمثل هذا  
القضي غير ناقض فيكون المس ناقضاً وهذا ليس بحجة  
لأن صحة الفرع وإن دلت على صحة أصله ولكنها



لَا تُوجِبُ صَحَّةَ أَصْلِ آخِرِ حَتَّى تَفَرَّغَتْ عَلَيْهِ الْمَسْئَلَةُ  
الْآخِرَى -

## تیسری بحث

اجماع میں ہے۔ فصل رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد اس امت کا فروع دین میں اجماع ایسی حجت ہے جس پر شرعاً عمل واجب ہے۔ یہ اس امت کی رفعت شان کی وجہ سے ہے۔ پھر اجماع چار قسم پر ہے۔ اول، تمام صحابہ کرام کا کسی واقعہ کے حکم پر بول کر اجماع کرنا۔ دوم، صحابہ میں سے بعض کا بول کر اور بعض کا اس کی تردید سے خاموش رہ کر اجماع کرنا۔ سوم، صحابہ کے بعد والے لوگوں کا اس

لہ احکام شرعیہ ثابت کرنے کے لیے سب سے اول قرآن ہے۔ اس کے بعد حدیث ہے اور اس کے بعد امت کا اجماع ہے۔ یعنی اگر کسی نئے واقع پر امت کے تمام مجتہدین متفق ہو جاتے ہیں کہ اس کا حکم یہ ہے تو قرآن و حدیث کی طرح یہ بھی حجت ہے جس پر عمل کرنا واجب ہے۔ خود قرآن و حدیث سے اس کا حجت ہونا ظاہر و باہر ہے۔ ارشادِ ربّی ہے۔ مَنْ يَتَّقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُولِهُ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا۔ جس شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کی۔ بعد ازاں کہ اس پر ہدایت واضح ہو گئی اور اس نے اہل ایمان کا راستہ چھوڑ کر دوسرا راستہ اختیار کیا تو جہنم وہ پھر اہم اسے ادھر ہی پھیر دیں گے اور جہنم رسید کریں گے جو کہ بُرا ٹھکانہ ہے۔ (سورہ نساء آیت ۱۱۵) تو اہل ایمان کا یعنی امت کے متفقہ فیصلے کا انکار درحقیقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت اور جہنم میں جانے کی کوشش ہے۔ اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں۔ لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى الضَّلَالَةِ۔ میری امت گمراہی پر جمع نہ ہوگی۔ (ترمذی عن ابن عمر) یہ حدیث متواتر المعنی ہے کثیر صحابہ کرام سے مروی ہے۔ اس کی مثال آج کے دور میں یہ ہے کہ مرزا غلام احمد دہلوی اور اس کے پیروکاروں کو امت مسلمہ کے تمام فقہاء و اہل راسخ علماء نے متفقہ طور پر کافر قرار دیا ہے۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

مسئلہ میں اجماع کرنا جس میں صحابہ کرام سے کوئی قول (مخالفت) مروی نہ ہو۔ چہاں ہم، پچھلے لوگوں کا صحابہ کرام کے مختلف اقوال میں سے کسی ایک قول پر اجماع کرنا۔ ان میں سے پہلی قسم کا اجماع قرآن کریم کی ایک آیت کی طرح قابل حجت ہے۔ اس کے بعد بعض کے نص کرنے اور دوسروں کے خاموش رہنے کی صورت والا اجماع حدیث متواتر کے برابر ہے۔ پھر بعد والے لوگوں کا اجماع احادیث میں سے خبر مشہور کے مرتبے میں کچھ صحابہ کے اقوال میں سے کسی ایک قول پر متاخرین کا اجماع اخبارِ آحاد میں سے خبر صحیح کے درجے میں ہے اس باب (فقہ) میں صرف اہلِ راستے اور اہلِ اجتہاد کا اجماع معتبر ہے۔ لہذا عوام الناس یا ایسے متکلمین و محدثین جنہیں اُصولِ فقہ میں کچھ بصیرت نہیں، کے قول کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ بعد ازاں اجماع دو قسم پر ہے۔ مرکب اور غیر مرکب۔ مرکب اجماع یہ ہے کہ کسی واقعہ کے

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: اسلامی کے تحت (۱۹۹۳ء میں) پورے عالم اسلام کے ۱۴۲ علماء نے قادیانیوں کو مرتد قرار دیا اور دنیا کے تمام مسلم ممالک نے انھیں کافر قرار دیا ہے۔

۱۔ جیسے سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کی خلافت پر تمام صحابہ متفق ہوئے اور سب نے بیعت کی۔ کوئی خاموش نہ رہا۔ ایک دن کچھ روز توقف کیا۔ بالآخر انھوں نے بھی بیعت کر لی۔ اب خلافت صدیقی کا انکار اسی طرح ہے جیسے آیت قرآنی کا انکار۔

۲۔ صحابہ کے بعد والے لوگوں کا اجماع خبر مشہور کے برابر اس لیے رکھا گیا ہے کہ جیسے خبر مشہور کے اتصال میں شبہ ہے اسی طرح اس اجماع میں بھی یہ شبہ ہے کہ ان لوگوں کا علم سماعی ہے بصری و عینی نہیں۔ انھوں نے وہ حالات نہیں دیکھے جن کے موافق قرآن و حدیث کی نصوص جاری ہوتی ہیں اور اس کے بعد والے اجماع کا حال اس سے بھی کمزور ہے کہ انھوں نے جن امر پر اجماع کیا ہے وہ بعض صحابہ کا قول ہے جبکہ دیگر صحابہ نے اس کی مخالفت کی ہے۔ یہ چیز مزید شہ پیدا کرتی ہے۔ اس لیے ان کا اجماع خبر صحیح کے برابر ہے۔ جیسے خبر صحیح سے کسی عمل کا وجوب ثابت ہو سکتا ہے۔ فرضیت نہیں یہی حال اس اجماع کا ہے۔

۳۔ کیونکہ اجماع اس چیز کا نام ہے کہ نئے دور کے احوال کو دور نبوی اور دور صحابہ پر قیاس کر کے علتِ مشترکہ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ)



حکم پر (علماء کی) آراء متفق ہوں باوجودیکہ علت (حکم) میں اختلاف ہو۔ اس کی مثال یہ ہے کہ قئے ہو جانے اور عورت کو ہاتھ لگانے، دونوں کی موجودگی میں وضو کے ٹوٹ جانے پر (فقہاء کا) اجماع ہے۔ ہمارے نزدیک تو (وضو کا ٹوٹنا) قئے کی وجہ سے ہے اور ان اہم شافعی کے نزدیک عورت کو چھونے کی وجہ سے۔ پھر اجماع کی یہ قسم (اجماع مرکب) دونوں مانعہ (علتہاے حکم) میں فساد ظاہر ہونے کے بعد حجت نہیں رہتی۔ چنانچہ اگر (دلیل شرعی سے) ثابت ہو جائے کہ قئے وضو نہیں توڑتی تو امام ابوحنیفہ اس میں وضو کے ٹوٹنے کا قول نہیں کریں گے۔ اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ عورت کا چھونا غیر ناقض ہے تو امام شافعی اس میں وضو کے ٹوٹنے کا فتویٰ نہیں دیں گے، اس علت کے فاسد ہونے کی وجہ سے جس پر حکم کی بنا رکھی گئی تھی۔ مگر یہ فساد دونوں طرفوں میں متوہم ہے کیونکہ جائز ہے کہ امام ابوحنیفہ مسئلہ مس (عورت کو چھونے) میں درست کہتے ہوں اور مسئلہ قئے میں خطا پر ہوں اور جائز ہے کہ امام شافعی مسئلہ قئے میں درست ہوں اور مسئلہ مس میں غلطی پر ہوں، تو اس کا نتیجہ باطل پر اجماع کی صورت میں ظاہر نہیں ہوتا۔ جبکہ اجماع کی جو صورتیں پہلے گذری ہیں وہ اس کے خلاف ہیں۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ جس علت پر اجماع مبنی ہوا

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ کی بنیاد پر غیر منصوص پر منصوص علیہ کا حکم بالاتفاق ثابت کیا جاتے تو جو محدثین صرف احادیث نقل کر

سکتے ہیں اجتہاد نہیں کر سکتے۔ ان کا قول باب اجتہاد اور باب اجماع میں حجت نہیں بن سکتا۔

۱۔ ایک شخص نے قئے بھی کی اور عورت کو مس بھی کیا، اس کا وضو فقہاء کے نزدیک بالاتفاق ٹوٹ گیا ہے۔

مگر علت میں ان کا اختلاف ہے۔ ہمارے نزدیک قئے کی وجہ سے اور شوافع کے نزدیک مس کی وجہ سے۔ اس

لیے یہ اجماع مرکب کہلاتا ہے کہ دو مختلف علتوں سے ثابت ہونے والے کیا حکم پر اتفاق ہوا ہے۔

۲۔ اجماع مرکب کے ختم ہو جانے کا احتمال ہے۔ کیونکہ اگر مختلف علتوں میں سے ایک میں فساد ظاہر ہو گیا تو

اس سے ثابت ہونے والا حکم بھی فاسد ہو جائے گا جیسا کہ متن میں مصنف نے مثال دی ہے۔ تاہم اس پر اعتراض

ہوا کہ پھر یہ اجماع تو باطل بنیاد پر ہوا۔ اسی لیے تو اس بطلان کے ظہور سے اجماع بھی ختم ہو گیا حالانکہ اجماع تو (بقیہ حاشیہ لگے صفحہ پر)

ہو اس میں فساد کے ظہور سے یہ اجماع (مکرب) مرتفع ہو سکتا ہے اور اسی سبب سے (کہ علت کے فساد سے حکم اٹھ جاتا ہے) اگر قاضی نے کسی حادثہ کے متعلق فیصلہ کیا پھر گواہوں کا غلام ہونا یا رجوع کر لینے سے ان کا جھوٹا ہونا ثابت ہو گیا تو اس کا فیصلہ باطل ہو جائے گا۔ اگرچہ مدعی کے حق میں یہ چیز ظاہر نہ ہوگی اور اسی مفہوم کا اعتبار کرتے ہوئے (قرآن میں مذکور مصارفِ زکوٰۃ کی) آٹھ اقسام میں سے تالیفِ قلوب الی قسم ساقط ہو گئی ہے۔ کیونکہ اس کی علت منقطع ہو چکی ہے اور (خمس غنیمت میں سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے) رشتہ داروں کا حصہ علت کے ختم ہو جانے کی وجہ سے ساقط ہو گیا ہے۔ اسی لیے اگر کسی نے سر کے سے نجس کپڑا دھویا اور نجاست زائل ہو گئی تو

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: تو مستقیم بنیاد پر مقصور ہے نہ کہ باطل بنیاد پر۔ اس کا جواب مصنف نے یہ دیا ہے کہ مثال مذکور دیکھیں، اجماع اس پر ہوا ہے کہ جس شخص نے قتل بھی کیا ہو اور عورت کو بھی چھوا ہو اس کا دھوٹا ٹوٹ گیا ہے اور یہ امر تو بہر حال درست ہے اگر اس کی دو علتوں میں ایک فاسد اور باطل بھی ہو جائے تو پھر بھی دوسری علت بہر حال درست ہے جب علت درست ہے تو حکم سیکے باطل ہو گیا؟ اور اسی حکم پر اجماع ہے۔ یہ ختم ہونے کا احتمال اسی اجماع مرکب میں ہے۔ اس سے پہلے جو اجماعات بیان ہوئے وہ غیر مرکب ہیں۔ ان میں یہ احتمال نہیں۔

۱۔ اجماع مرکب میں جب یہ بات چل نکلی کہ علت کے فساد سے وہ حکم بھی فاسد ہو جاتا ہے جو اس علت پر مبنی ہو تو پچھلے چلتے مصنف نے اس کی چند مثالیں مزید ذکر کر دیں۔ چنانچہ اگر قاضی گواہوں کی گواہی کی بنیاد پر کسی پر مال لازم کر دے۔ بعد ازاں گواہ اپنی گواہی سے پھر جاتیں تو قاضی کا فیصلہ بھی باطل ہو جائے گا۔ البتہ مدعی پر ضمان نہیں آئے گی۔ گواہوں پر آئے گی، جو رقم مدعی علیہ کو دینا پڑی وہ اسے گواہوں سے دلائی جاتے گی۔ آگے گواہ چاہیں تو مدعی سے رجوع کر لیں، کیونکہ قاضی کا حکم گواہوں کی گواہی پر مبنی ہے اور وہی رجوع کر رہے ہیں تو وہی ضامن ہوں گے۔

۲۔ قرآن کریم میں سورۃ توبہ کی آیت صدقۃ انما الصدقات للہ میں اللہ نے آٹھ قسم کے وہ لوگ بیان (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



کپڑے کے پاک ہو جانے کا حکم جاری کیا جائے گا کہ علت ختم ہو گئی ہے۔ اسی سے حدث اور نجاسات میں فرق ہو گیا، کیونکہ سہرہ کسی جگہ سے نجاست تو دور کر سکتا ہے البتہ اس جگہ کی طہارت کا (اپنی ذات میں) فائدہ نہیں دیتا۔ طہارت کا فائدہ (اپنی ذات کے اعتبار سے) پاک کرنے والی چیز ہی دے سکتی ہے اور وہ پانی ہے۔

**فصل :** اس کے بعد اجماع کی ایک (اور) قسم ہے اور وہ فرق کا قائل نہ ہونا ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔ ان میں سے ایک وہ ہے جس میں دونوں مسئلوں میں اختلاف کی بنیاد ایک ہو اور دوسری قسم یہ ہے کہ بنیاد مختلف ہو۔ پہلی قسم حجت ہے دوسری حجت نہیں۔ پہلی کی مثال یہ ہے جو فقہاء ایک اصل پر مختلف مسائل فقہیہ نکالتے ہیں۔

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ : یکے ہیں جن کو زکوٰۃ دے سکتے ہیں ان میں ایک "امولفۃ قلوبہم" بھی ہیں۔ یعنی وہ لوگ جن کا قلب اسلام کی طرف مائل اور مانوس کرنے کے لیے انھیں ابتداء اسلام میں زکوٰۃ دی جاتی تھی۔ تاکہ وہ اسلام لے آئیں۔ جب اللہ نے اسلام کو ترقی و شوکت دے دی تو دورِ مدتی میں صحابہ کرام نے زکوٰۃ کا یہ مصرف ختم کر دیا۔ اسی طرح مالِ غنیمت کا پانچواں حصہ اللہ تعالیٰ نے اپنے، اپنے رسول، اُسکے رسول کے رشتہ داروں اور یتام و مسکین اور مسافروں کے لیے رکھا ہے۔ قرآن میں ہے۔ **واعلموا انما غنمتم من شیء فان للہ خمسۃ وللرسول ولذی القربی والیتامی والمساکین وابن البیول**۔ اور جان لو کہ جو چیز بھی تم بطور غنیمت پاؤ۔ تو اس کا پانچواں حصہ اللہ، اس کے رسول، (رسول کے) رشتہ داروں، یتیموں، مسکینوں اور مسافروں کے لیے ہے۔ (سورۃ توبہ آیت ۴۱) چنانچہ ابتداء اسلام میں اسی غرض سے کہ خاندانِ نبوت کو مالی معاونت دی جائے بنو عبد المطلب کو غنیمت میں حصہ ملتا تھا۔ غریب و امیر سب حصہ لیتے تھے مگر خلفاء راشدین نے بعد میں یہ دیکھ کر کہ اب مالِ وراثت عام ہو گیا ہے۔ یہ حصہ بصورتِ خاندان ختم کر دیا اور بنو عبد المطلب کے غریب کو دیکر مسکین کے حصے میں ڈال دیا۔ البتہ ان کو باقی غریبوں سے پہلے حصہ دیا جاتا تھا۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے بھی اپنی خلافت میں یہ فیصلہ برقرار رکھا۔ اس کی تفصیل کتبِ فقہ میں دیکھی جاتے۔

۱۔ نجاست ظاہری (جیسے بول و براز اور خون) ہر پہننے والی چیز سے جو نجاست دور کر کے زائل ہو جاتی ہے

جیسے جب ہم نے ثابت کر دیا کہ تصرفات شرعیہ سے نہی انکے فی نفسہ جواز کو ثابت کرتی ہے تو ہم نے کہہ دیا کہ عید والے دن روزہ رکھنے کی نذر ماننا درست ہے اور بیع فاسد ملک کا فائدہ دیتی ہے۔ کیونکہ (ان دونوں مسئلوں میں) فرق کا کوئی قائل نہیں اور اگر ہم نے یہ کہا ہے کہ تعلیق شرط کے پائے جانے پر (حکم کے لیے) سبب بنتی ہے تو ہم نے یہ بھی مان لیا کہ ملک یا سبب ملک پر طلاق یا آزادی دینے کو معلق کرنا صحیح ہے۔ اسی طرح اگر ہم

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: اور کپڑا پاک ہو جاتا ہے کیونکہ کپڑے کے نجس ہونے کی علت نجاست کا وجود ہے۔ علت ختم ہوتی تو معلول ختم ہوتا ہم سر کے سے نجاست محکم یعنی بے وضوگی ختم نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اسے وہی چیز زائل کر سکتی ہے جیسے اللہ نے مطلقاً پاک کرنے کی صلاحیت عطا کی ہو اور وہ پانی ہے۔ چنانچہ ارشادِ ربی ہے۔ **وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَ كُمُ بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمُ رِجْسَ الشَّيْطَانِ** اور ہم نے آسمان سے پانی اتارا تاکہ اللہ تمہیں اس سے پاک کرے اور شیطان کی ناپاکی (جنبت) دور کرے۔ (سورۃ انفال آیت ۱۱) جبکہ سر کے جیسی چیز میں صرف یہ طاق ہے کہ وہ حتیٰ نجاست اُتارے۔

۱۔ اجتماع کی ایک اور قسم بیان کی جا رہی ہے، جسے درحقیقت اجماع کے بجائے اجتماع کیا جاتے تو زیادہ بہتر ہے۔ اس کی آگے قسمیں ہیں۔ اول یہ کہ اگر دو حکم ایک ہی علت سے ثابت ہوں تو ان میں سے ایک کو مان لینے سے لازم آتا ہے کہ دوسرا حکم بھی مان لیا جائے یعنی دونوں احکام کا تسلیم کرنے میں اجماع یا اجتماع کیا جائے۔ اس لیے کہ دونوں احکام میں فرق کا کوئی قائل نہیں۔ سب کو معلوم ہے کہ دونوں ایک ہی علت کے معلول ہیں۔ اسی طرح اگر ایک چیز علت ہے دوسری معلول، تو معلول یعنی حکم کے ماننے سے علت کا ماننا لازم ہے اور علت کے ماننے سے حکم کا ماننا ضروری ہے۔ دوسری قسم یہ کہ اگر حکم کسی ایک علت سے ثابت ہے اور دوسرا حکم کسی دوسری علت سے تو کہا جائے کہ اگر ان میں سے ایک حکم کو مانتے ہو تو دوسرے کو بھی مانو۔ پہلی قسم تو محبت ہے کیونکہ ایک حکم کے ماننے سے دوسرے کا ماننا ضروری ہے۔ اس لیے کہ دونوں کی علت ایک ہے جبکہ دوسری قسم محبت نہیں بن سکتی۔ کیونکہ دونوں حکموں کی علتیں الگ الگ ہیں ایک علت کے درست ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسری علت بھی درست ہو پہلی قسم کی مُصنّف نے یہ مثال دی ہے کہ پیچھے تفصیل سے گزر چکا ہے کہ تصرفات شرعیہ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



یہ ثابت کرتے ہیں کہ کسی صفت سے موصوف اسم پر حکم کا مرتب ہونا اس صفت پر حکم کا معلق ہونا ثابت نہیں کرتا تو ہم نے یہ بھی مان لیا کہ آزاد عورت سے شادی کی قدرت لونڈی سے نکاح کے جواز کی ممانعت نہیں کرتی۔ کیونکہ علماء سابقین کی روایت سے ثابت ہے کہ امام شافعی نے طولِ صرہ والا مسئلہ اسی اصل پر ثابت کیا ہے اور اگر ہم نے یہ ثابت کیا ہے کہ (آزاد عورت سے شادی کی) قدرت کے باوجود اہل ایمان لونڈی سے نکاح جائز ہے تو اسی اصل سے اہل کتاب لونڈی سے نکاح بھی جائز ہو جاتا ہے اور اسی بنیاد پر ہمارے گذشتہ ذکر کردہ مسائل میں (مزید) مثال موجود ہے۔ دوسری قسم کی مثال یہ ہے کہ جب

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: سے نہی ان کے اپنی ذات میں جائز ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ یہ ایک علت ہے اس کے درست ماننے سے لازم آتا ہے کہ عید کے دن روزے کی نذر ماننا صحیح ہے اور بیح فاسد ملک کا فائدہ دیتی ہے۔ کیونکہ یہ دونوں حکم اسی علت سے ثابت ہیں اور دونوں میں فرق کا کوئی قائل نہیں۔ اسی طرح شرط پر طلاق یا عتاق وغیرہ کو معلق کرنا اس امر کا سبب ہے کہ شرط کے پاتے جانے پر حکم ثابت ہوگا۔ اس سے پہلے نہیں، جیسے کہ چچے گذر چکا۔ جب ہم نے یہ بات مان لی تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ اجنبی عورت کو ملک یا سبب ملک پر معلق کر کے طلاق دینا اور اجنبی غلام کو آزاد کرنا جائز ہے۔ کیونکہ پہلا امر علت ہے اور دوسرا معلول۔ علت درست ماننے سے معلول درست ماننا ضروری ہے۔

لے یہ بھی اس امر کی دو مثالیں ہیں کہ علت کے درست ماننے سے حکم کا درست ماننا لازم آتا ہے۔ تاہم یہاں کچھ التباس ہو گیا ہے جس طرح چچے بحث کتاب اللہ میں بیان تغیر کے تحت مضاف نے بیان فرمایا ہے اس کے مطابق یوں کہنا زیادہ بہتر ہے کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ کسی صفت کے ساتھ موصوف اسم پر کسی حکم کا مرتب ہونا اس چیز کا سبب نہیں کہ وہ حکم اسی صفت پر معلق ہو جائے کہ اگر صفت ہو تو حکم ہو ورنہ نہ ہو، تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ مسلمان آزاد مرد کے لیے صرف اہل ایمان لونڈی سے نکاح کرنے کی پابندی نہیں ہے، وہ کتابیہ لونڈی سے بھی نکاح کر سکتا ہے۔ گویا امام شافعی قرآن میں من فتیات کہ المؤمنات دیکھ کر فرماتے ہیں کہ ”المؤمنات“ والی صفت پر حکم نکاح دار ہے۔ اس لیے کتابیہ لونڈی سے شادی جائز نہیں۔ اسی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہم نے یہ کہا کہ قے وضو نہیں توڑتی تو یہ بھی ثابت ہو گیا کہ بیع فاسد ملک کا فائدہ دیتی ہے۔ کیونکہ دونوں میں فرق کا کوئی قابل نہیں۔ یا جان بوجھ کر قتل کرنے کا نتیجہ قصاص (ہی) ہے کیونکہ دونوں میں فرق کا کوئی قابل نہیں۔ اسی طرح (امام شافعی کے نزدیک) جب قے وضو نہیں توڑتی تو عورت کا چھوٹا (ضرور) توڑتا ہے۔ حالانکہ یہ کوئی حجت (دلیل) نہیں کیونکہ کسی فرع کا صحیح ہونا اگرچہ اس کی اصل کے صحیح ہونے پر دلالت کرتا ہے لیکن کسی اور اصل کا صحیح ہونا ثابت نہیں کرتا تاکہ اس پر کوئی اور مسئلہ ثابت کیا جاسکے۔

**فصل : الواجب علی المجتہد طلب حکیم الحادثۃ من کتاب اللہ تعالیٰ ثم من سنیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بصریح النص أو دلالتہ علی مامد ذکرہ فإِنَّہ لا سبیل الی العمل بالردّ ابی مع إمكان العمل بالنص۔ ولہذا إذا اشْتُبِھت علیہ القبْلۃ فَاخْبَرَهُ وَاحِدٌ عَنْہُمَا لَا یجوزُ لہ**

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ، طرح جب یہ ثابت ہو گیا کہ ہر شرط کے ارتقاع سے حکم کا ارتقاع لازم نہیں آتا۔ کیونکہ بعض شرائط اتفاق ہوتی ہیں تو یہ بھی ثابت ہو گیا کہ آزاد عورت سے شادی کی طاقت کے باوجود لونڈی سے نکاح درست ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ یہ اجماع یا اجتماع درست ہے اور ایک امر کے ماننے سے دوسرے امر کا ماننا لازم آتا ہے۔

۱۔ اجماع مذکور کی دوسری قسم کی مثال مصنفؒ نے دے رہے ہیں کہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ قے وضو توڑتی ہے تو ماننا پڑے کہ بیع فاسد ملک کا فائدہ دیتی ہے۔ کیونکہ دونوں احکام ہی کے بیان کردہ احکام میں دونوں کے قابل میں فرق نہیں ہے۔ حالانکہ یہ استدلال درست نہیں قے کا ناقض وضو ہونا الگ علت سے ثابت ہے اور بیع فاسد کا فائدہ ملک دینا دوسری علت سے متبیط ہے۔ ایک علت کے درست ثابت ہونے سے دوسری کا درست ماننا کچھ ضروری نہیں۔ اسی طرح شوافع کے مسلک پر یوں کہنا کہ جب قے وضو کے لیے غیر ناقض ہے تو لازماً عورت کا مس کرنا ناقض ہوگا۔ حالانکہ ان دونوں میں کچھ ملازمت نہیں۔ شوافع کے نزدیک قے کا غیر ناقض ہونا کسی اور علت پر مبنی ہے اور مس کا ناقض ہونا کسی اور علت پر۔



التَّحَرِّيَ وَلَوْ جَدَّ مَاءً فَأَخْبِرْهُ عَدْلًا أَنَّهُ نَجَسٌ لَا يَجُوزُ لَهُ  
 التَّوَضُّعُ بِهِ بَلْ يَتَيَمَّمُ - وَعَلَى اعْتِبَارِ أَنَّ الْعَمَلَ بِالدَّرَإِي  
 دُونَ الْعَمَلِ بِالنَّصِ قُلْنَا إِنْ الشُّبْهَةُ بِالسَّحْلِ أَقْوَى مِنْ  
 الشُّبْهَةِ فِي الظَّنِّ حَتَّى سَقَطَ اعْتِبَارُ ظَنِّ الْعَبْدِ فِي الْفَصْلِ  
 الْأَوَّلِ وَمِثَالُهُ فِيمَا إِذَا وَطِئَ جَارِيَةً ابْنَهُ لَا يُحَدُّ وَإِنْ قَالَ  
 عَلِمْتُ أَنَّهَا عَلَى حَرَامٍ وَيُثْبِتُ نَسَبُ الْوَلَدِ مِنْهُ لِأَنَّ  
 شُبْهَةَ الْمِلْكِ لَهُ يَثْبُتُ بِالنَّصِّ فِي مَالِ الْإِبْنِ قَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ  
 وَالسَّلَامُ أَنْتَ وَمَالُكَ لِإِبْنِكَ فَسَقَطَ اعْتِبَارُ ظَنِّهِ فِي الْحِلِّ  
 وَالْحُرْمَةِ فِي ذَلِكَ وَلَوْ وَطِئَ الْإِبْنُ جَارِيَةَ أَبِيهِ يُعْتَبَرُ ظَنُّهُ  
 فِي الْحِلِّ وَالْحُرْمَةِ حَتَّى لَوْ قَالَ ظَنَنْتُ أَنَّهَا عَلَى حَرَامٍ يَحِبُّ  
 الْحَدُّ وَلَوْ قَالَ ظَنَنْتُ أَنَّهَا عَلَى حَلَالٍ لَا يَحِبُّ الْحَدُّ لِأَنَّ  
 شُبْهَةَ الْمِلْكِ فِي مَالِ الْإِبْنِ لَمْ يَثْبُتْ لَهُ بِالنَّصِّ فَأَعْتُزُّ  
 رَأْيَهُ وَلَا يَثْبُتُ نَسَبُ الْوَلَدِ وَإِنْ ادَّعَاهُ - ثُمَّ إِذَا تَعَارَضَ  
 الدَّلِيلَانِ عِنْدَ الْمُجْتَهِدِ فَإِنْ كَانَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْاِئْتِمَانِ  
 يَمِيلُ إِلَى السُّنَّةِ وَإِنْ كَانَ بَيْنَ السُّنَّتَيْنِ يَمِيلُ إِلَى آثَارِ  
 الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَالْقِيَاسِ الصَّحِيحِ ثُمَّ إِذَا تَعَارَضَ  
 الْقِيَاسَانِ عِنْدَ الْمُجْتَهِدِ يَتَحَرَّى وَيَعْمَلُ بِأَحَدِهِمَا لِأَنَّهُ كَيْسٌ  
 دُونَ الْقِيَاسِ دَلِيلٌ شَرْعِي يُصَارُ إِلَيْهِ - وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا  
 كَانَ مَعَ السَّافِرِ آثَاءٌ إِنْ طَاهَرُوا وَنَجَسُوا لَا يَتَحَرَّى  
 بَيْنَهُمَا بَلْ يَتَيَمَّمُ وَلَوْ كَانَ مَعَهُ ثَوْبَانِ

طَاهِرٌ وَنَجِسٌ يَتَحَدَّى بَيْنَهُمَا لِأَنَّ السَّمَاءَ بَدَلًا وَهُوَ  
 الثَّرَابُ لَيْسَ لِلثَّوْبِ بَدَلٌ يُصَارُّ إِلَيْهِ فُشِبَتْ بِهِذَانِ  
 الْعَمَلِ بِالذَّأْيِ إِنَّمَا يَكُونُ عِنْدَ الْغِدَامِ دَلِيلٌ سِوَاكَ شَرْعًا  
 ثُمَّ إِذَا اتَّحَدَّى وَتَأَكَّدَ تَحَرِّيُّهِ بِالْعَمَلِ لَا يَنْتَقِضُ ذَلِكَ  
 بِمُجَرَّدِ التَّحَدِّيِ وَبَيَانِهِ فِيمَا إِذَا اتَّحَدَّى بَيْنَ الثَّوْبَيْنِ  
 وَصَلَّى الظُّهْرَ بِأَحَدِهِمَا ثُمَّ وَقَعَ تَحَرِّيُّهِ عِنْدَ الْعَصْرِ عَلَى  
 ثَوْبٍ آخَرَ لَا يَجُوزُ لَهُ أَنْ يُصَلِّيَ الْعَصْرَ بِالْآخِرِ لِأَنَّ الْأَوَّلَ  
 تَأَكَّدَ بِالْعَمَلِ فَلَا يَبْطُلُ بِمُجَرَّدِ التَّحَرِّيِ وَلِهَذَا اِبْتِخَالَفَ  
 مَا إِذَا اتَّحَدَّى فِي الْقِبْلَةِ ثُمَّ تَبَدَّلَ رَأْيُهُ وَقَعَ تَحَرِّيُّهِ  
 عَلَى جِهَةٍ أُخْرَى تَوَجَّهَ إِلَيْهِ لِأَنَّ الْقِبْلَةَ مَتَا يَحْتَمِلُ  
 الْإِنْتِقَالَ فَأَمَّا نَقْلُ الْحَكِيمِ بِمَنْزِلَةِ نَسْخِ النَّصْرِ  
 هَذَا مَسْأَلَةُ الْجَامِعِ الْكَبِيرِ فِي تَكْبِيرَاتِ الْعِيدِ وَ  
 تَبَدُّلِ رَأْيِ الْعِيدِ كَمَا عُرِفَ

**فصل:** مجتہد پر واجب ہے کہ کسی نئے حادثے کا حکم (سبب پہلے) کتاب اللہ  
 سے طلب کرے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے خواہ وہ صریح نص کے  
 ساتھ ہو یا دلالت النص کے ساتھ۔ جیسے کہ اس کا ذکر پیچھے گزر چکا۔ کیونکہ جب تک نص  
 پر عمل کا امکان ہو اپنی رائے پر عمل کی کوئی گنجائش نہیں۔ اسی لیے جب کسی پر قبلہ مشتبہ ہو

۱۔ یہ گفتگو گویا قیاس کی بحث تھی یہی ہے۔ اس سے احناف اشراف پر وارد ہونے والے ان تمام الزامات کی  
 تردید ہو جاتی ہے کہ وہ قیاس کو قرآن و حدیث پر مقدم رکھتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ معتزلیین سوء فہم کے سبب  
 قرآن و حدیث کے معانی کے صحیح ادراک سے قاصر ہیں۔ جبکہ احناف قرب اجتہادی سے ان معانی تک پہنچ کر  
 نصوص کا صحیح محمل بیان کرتے ہیں اور قرآن اور احادیث کو ان کے اپنے مارج میں رکھ کر دیکھتے ہیں اور اگر خبر واحد  
 (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



جائے اور کوئی شخص اسے قبلہ کے متعلق بتلا دے تو اب اس کے لیے تحرّی جائز نہیں اور اگر کوئی شخص پانی پائے اور کوئی عادل آدمی اسے بتلائے کہ یہ نجس ہے تو اسے اس کے ساتھ وضوء کرنا جائز نہیں بلکہ تیمم کر لے اور اس چیز کا اعتبار کرتے ہوئے کہ رائے پر عمل کرنا نص پر عمل سے کہیں کمتر ہے ہم یہ کہتے ہیں کہ کسی جگہ میں واقعتاً پایا جانے والا (شبہ (مخص) گمان میں (پائے جانے والے) شبہ سے قوی تر ہے حتیٰ کہ پہلی قسم (شبہ فی المحل) میں بندے کے گمان کا اعتبار ساقط ہے (اُس کے گمان کا کچھ اعتبار نہیں) اس کی مثال اس صورت میں ہے کہ جب کسی نے اپنے بیٹے کی لونڈی سے وطی کی تو اسے حد نہیں لگے گی خواہ وہ یہی کہے کہ مجھے معلوم ہے یہ وطی حرام ہے اور (اس وطی سے پیدا ہونے والے) بچے کا اس سے نسب ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ بیٹے کے مال میں باپ کے مالک ہونے کا شبہ نص سے ثابت ہے (یعنی واقعتاً اس محل (مال) میں شبہ موجود ہے) نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم اور تمہارا مال سب تمہارے باپ کی ملک ہے۔ اس لیے (وطی کے) حلال یا حرام ہونے میں باپ کے اپنے گمان کا کچھ اعتبار نہیں اور اگر بیٹے نے باپ کی لونڈی سے وطی تو حلت و حرمت میں اس کا گمان معتبر ہے۔ اگر وہ کہتا ہے کہ میرے گمان میں

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: قرآن کے حکم مطلق میں تعلید پیدا کرتی ہو تو اس پر عمل نہیں کرتے مثلاً اقراء واما تيسر من القرآن مطلق حکم قرآنی ہے اور لا صلوة الا بفاتحة الكتاب جو خیر واحد ہے اس مطلق حکم قرآنی کو عقید کرتی ہے۔ اس لیے احناف نے اسے نفی کمال پر محمول کیا مگر معاندین نے احناف پر حدیث کو نہ ماننے کا الزام لگادیا اور اپنا حال یہ ہے کہ اخبار آحاد کو قرآن پر فیصل بنا رہے ہیں بعض اوقات تو وہ ضعیف احادیث سے آیات قرآنیہ پر عمل چھوڑ دیتے ہیں۔

۱۔ قبلہ اور پانی کے متعلق کسی کی خبر خبر واحد ہے مگر وہ حکم قرآنی فولواد جو حکم شطرۃ اور ان لم یجدوا ماء کو متوجہ کرتی ہے اس لیے اس کے مقابلہ میں اپنے قیاس پر عمل جائز نہیں۔

یہ لونڈی مجھ پر حرام ہے تو اسے حد لگائی جائے گی اور اگر کہتا ہے کہ میرے گمان میں یہ مجھ پر حلال ہے تو مالک ہونے کا شبہ ثابت نہیں۔ اس لیے اس کی رائے کا اس بارہ میں اعتبار ہے اور (اس وطی سے ہونے والے) بچے کی نسب اس سے ثابت نہ ہوگی خواہ وہ اس کا دعویٰ ہی کرے۔ پھر جب مجتہد کے ہاں دو آیتیں (بظاہر) متعارض ہوں تو

۱۔ جب یہ بات چلی کہ نص کے مقابلے میں رائے کا اعتبار نہیں تو اس کی ایک مثال مصنف نے یہ دی کہ نص کی بنیاد پر پیدا ہونے والا شبہ (جسے شبہ فی المحل یعنی کسی جگہ میں واقع یا یا جانے والا شبہ کہتے ہیں) اس شبہ سے قوی تر ہے جو محض گمان سے پیدا ہوتا ہے جسے شبہ فی الذہن کا نام دیا گیا ہے۔ چنانچہ اگر باپ نے بیٹے کی لونڈی سے وطی کی تو اس پر بہر صورت حد نہیں لگے گی کیونکہ حدود و شبہات سے ختم ہو جاتی ہیں اور یہاں یہ شبہ موجود ہے کہ بیٹے کے مال پر بھی مالک ہے کیونکہ حدیث مشہور ہے **أَنْتَ وَمَالُكَ لِأَبْنِكَ**۔ تم بھی اپنے باپ کے ہوا در تھارا مال بھی تھارے باپ کا ہے۔ (ابوداؤد و مسند احمد بن حنبل وغیرہما) اگرچہ اس حدیث سے باپ کے لیے بیٹے کی لونڈی سے وطی کرنا جائز نہیں بنتا۔ مگر اس سے ایک شبہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اس شبہ کی موجودگی میں جو شبہ فی المحل ہے۔ وطی کرنے والے باپ کے خیالی شبہ کا کوئی اعتبار نہیں خواہ وہ اس وطی کو حلال سمجھتا ہو یا حرام، اس کا سمجھنا شبہ فی الذہن ہے جو شبہ فی المحل کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ کیونکہ وہ نص پر مبنی ہے اور اسی لیے اس وطی سے پیدا ہونے والا بچہ بھی باپ کا کہلائے گا نہ کہ بیٹے کا بشرطیکہ باپ اس کا دعویٰ کرے۔ تاہم حد کی معافی سے تعزیر نہیں اٹھ جاتی، ایسے باپ کو قاضی تعزیر دے سکتا ہے۔ اس کے برعکس اگر بیٹا باپ کی لونڈی سے وطی کرے تو وہاں بھی شبہ ہے کیونکہ باپ اور بیٹے کا مال عموماً مشترک ہوتا ہے۔ یہ شبہ فی الذہن ہے محض خیالی ہے اور چونکہ اس صورت میں اس شبہ کے مقابلے میں شبہ فی المحل موجود نہیں اس لیے یہاں اس شبہ کا اعتبار ہے اور اگر بیٹا کہے کہ مجھے یہ شبہ تھا کہ شاید دوسرے اموال کی طرح باپ کی لونڈی بھی میرے لیے جائز ہے تو اس شبہ کا اعتبار کر کے اسے حد نہیں لگے گی اور اگر اُسے ایسا کوئی شبہ بھی نہ تھا تو پھر حد لگے گی۔ کیونکہ شبہ سے ختم ہو سکتی ہے اگر کوئی شبہ ہی نہ ہو تو حد کیسے ختم ہو سکتی ہے اور بیٹے سے اُس وطی کے ساتھ پیدا ہونے والے بچے کا نسب بھی ثابت نہیں ہوگا۔ خواہ وہ اس کا دعویٰ ہی کرے۔ کیونکہ یہاں شبہ فی المحل تو ہے نہیں اور جو شبہ یہاں ہے وہ محض خیالی ہے جو شبہ ہونے کی وجہ سے حد تو دور کر سکتا ہے مگر نسب ثابت نہیں کر سکتا۔



اسے سنت کی طرف رجوع کرنا چاہیے اور اگر دو سنتوں میں متعارض ہے تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار (اقوال) اور قیاس صحیح کی طرف متوجہ ہونا چاہیے۔ پھر جب مجتہد کے ہاں

۱۔ قرآن کریم میں تعارض درحقیقت نہیں ہے۔ قرآن خود کہتا ہے لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا اگر یہ قرآن اللہ کے سوا کسی اور کی طرف سے ہوتا تو لوگ اس میں بہت اختلاف پاتے (سورہ نساء آیت ۸۶) البتہ یہ ممکن ہے کہ ہمیں بظاہر آیات قرآنی میں تعارض نظر آئے تو اگر مجتہد کہ ایسی صورت پیش آئے تو اولاً قرآن و حدیث کے گہرے مطالعہ کی بنیاد پر مجتہد بظاہر متعارض آیات کو ایسے مفہوم پر تطبیق دے دیتا ہے کہ تعارض نہیں رہتا۔ دوسری صورت یہ بھی ممکن ہے کہ دونوں آیتوں میں سے ایک منوہ اور دوسری ناسخ ہو بشرطیکہ وہ احکام سے متعلق ہوں، عقائد سے نہیں۔ ایسے میں انکی توارخ نزول کا تعین ضروری ہے۔ اگر دونوں صورتوں میں سے کوئی بھی ممکن نہ ہو تو پھر حدیث کی طرف رجوع کیا جائے۔ حدیث سے جس آیت کے مفہوم کی تائید ہو جائے اسے لے لیا جائے گا۔ اس پر عمل ہوگا اور دوسری آیت کی تاویل کر لی جائے گی۔ گویا پھر حدیث کو مدافع عمل بنایا جائے گا۔ اس کی مثال یہ آیات ہیں - ۱۔ فَاقْرَأْ وَامَّا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ ۲۔ اِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَمِعْ لَهُ وَاَنْصِتُوا۔ ان دونوں میں بظاہر تعارض ہے۔ پہلی آیت مقتدی اور امام دونوں پر قراوت لازم کرتی ہے۔ دوسری مقتدی کو خاموش رہ کر سننے کا حکم دیتی ہے۔ اب اس حدیث نے فیصلہ کیا کہ مَنْ كَانَ لَهُ اِمَامٌ فَقَرَأَ الْاِمَامُ لَهُ قِرَاءَةً جَوْزِیَّةً (اب اس حدیث نے فیصلہ کیا کہ مَنْ كَانَ لَهُ اِمَامٌ فَقَرَأَ الْاِمَامُ لَهُ قِرَاءَةً جَوْزِیَّةً جو شخص امام کے پیچھے کھڑا ہو تو امام کی قراوت ہی اس کی قراوت ہے) (اسے امام کے پیچھے الگ قراوت کی ضرورت نہیں) ابن ماجہ ابواب الاقامۃ، مسند احمد بن حنبل جلد ۳ صفحہ ۳۳۹، اس حدیث نے صراحت کر دی کہ باجماعت نمازیں فاقراءوا کا حکم صرف امام کی طرف متوجہ ہوتا ہے مقتدی کی طرف نہیں۔

۲۔ یعنی دو سنتوں یا حدیثوں میں تعارض ہو اور وہ کسی طرح سے دور نہ ہو سکے اور دونوں حدیثوں کا سندا ایک ہی مرتبہ ہو تو صحابہ کرام کے اقوال کی طرف رجوع کرنا چاہیے، جیسے ایک حدیث میں ہے الْوُضُوءُ وَمِمَّا مَسَّنَهُ النَّارُ اور دوسری میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے گوشت تناول فرمایا اور بعد میں وضو نہ فرمایا اور نماز ادا فرمائی۔ تو یہاں حضرت جابرؓ کا یہ قول فیصلہ کرتا ہے کہ کان آخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

دو قیاس باہم متعارض ہوں تو وہ (صحیح قیاس کی تلاش کرے اور ان میں سے ایک پر عمل کرے۔ کیونکہ قیاس سے حکم ترک کوئی شرعی دلیل ہی نہیں جس کی طرف توجہ کی جاسکے۔ اسی قاعدے پر ہم کہتے ہیں، جب مسافر کے پاس دو برتن ہوں، ایک دوسرا نجس، تو وہ انکے مابین تحری نہ کرے بلکہ تمیم کرے اور اگر اس کے پاس دو کپڑے ہوں، پاک اور ناپاک، تو ان کے مابین تحری کرے۔ کیونکہ پانی کا نعم البدل مٹی موجود ہے۔ جبکہ کپڑے کا ایسا بدل موجود نہیں جس کی طرف رُخ کیا جاسکے۔ تو اس سے ثابت ہو گیا کہ رائے

بقیہ عاشیہ گذشتہ صفحہ: علیہ وسلم ترك الوضوء مبالغتاً ترك التَّوَّابِ (ابوداؤد) اور اگر کسی صحابی کا قول نہ ملے تو قیاس صحیح جس حدیث کی تائید کرے اسے لیا جائے۔ چنانچہ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا روایت فرماتی ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سورج گرہن لگنے پر نماز پڑھی اور اس میں ہر رکعت میں چار رکوع فرمائے (بخاری) اور بعض روایات میں چھ چھ اور دس دس رکوع بھی مروی ہیں۔ (یعنی شرح بخاری) جبکہ امام طحاوی نے نعمان بن بشیر سے روایت کیا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم صلوات کسوف ہر رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدوں کے ساتھ اسی طرح پڑھتے تھے جیسے روزانہ نماز پڑھی جاتی ہے تو قیاس صحیح اسی حدیث نعمان کی تائید کرتا ہے تو اسی پر عمل کیا جائیگا۔

۱۔ جب دو قیاس باہم متعارض ہوں تو لازم ہے کہ مجتہد انہی دونوں میں سے تحرری یعنی جتو کو کے کسی ایک کا انتخاب کرے کیونکہ قیاس سے نیچے کوئی دلیل شرعی نہیں کہ دونوں قیاس چھوڑ کر اس کی طرف رُخ کیا جاسکے۔ اسکی مثال یہ ہے کہ ایک شخص کے پاس دو برتن ہوں ایک پاک دوسرا ناپاک اور دونوں میں پانی ہو اور معلوم نہ ہو کہ کونسا ناپاک، تو چونکہ پانی کا بدل مٹی کی صورت میں تمیم کے لئے موجود ہے اس لیے پانی چھوڑ کر تمیم کیا جائے اور اگر دو کپڑے ہوں جن میں سے ایک پاک دوسرا ناپاک ہو اور پتہ نہ ہو کہ کونسا ناپاک ہے تو لازم ہے کہ تحرری کر کے انہی میں سے ایک کو چن کر پہنے اور نماز پڑھے۔ کیونکہ کپڑے کا بدل شرعی موجود نہیں۔ جس طرح دو قیاسوں میں تعارض کے وقت بدل نہ ہونے کی وجہ سے انہی میں تحرری لازم ہے۔ تو برتنوں والی مثال اس امر پر صادق آتی ہے کہ دو حدیثوں میں تعارض کے وقت قیاس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور کپڑوں والی مثال اس امر پر منطبق ہے کہ دو قیاسوں میں تعارض ہو تو انہی میں تحرری کی جاتی ہے۔



پر عمل اس وقت ممکن ہے جب اس کے سوا کوئی شرعی دلیل نہ ہو۔ پھر جب کسی نے تحری کر لی اور اس پر عمل کر کے اسے پختہ کر دیا۔ تو اب محض (نتی) تحری سے وہ (پہلی تحری) نہیں ٹوٹے گی۔ اس کا بیان اس صورت میں ہے کہ جب کسی نے دو کپڑوں کے مابین تحری کی اور ان میں سے ایک (کو منتخب کر کے اس) کے ساتھ ظہر کی نماز پڑھ لی۔ پھر عصر کے وقت اس کی تحری دوسرے کپڑے پر پٹھری تو اسے اس دوسرے کپڑے کے ساتھ عصر پڑھنا جائز نہیں، کیونکہ پہلی تحری عمل کے ساتھ ہو چکی ہے اس لیے وہ محض (نتی) تحری سے باطل نہیں ہو سکتی مگر یہ معاملہ اس امر سے مختلف ہے کہ جب کسی نے سمت قبلہ میں تحری کی (اور اس کے مطابق نماز پڑھ لی) پھر اس کی رائے بدل گئی اور اس کی تحری دوسری سمت پر پٹھری تو اسے چاہیے کہ اسی نتی سمت کی طرف رخ کر لے، کیونکہ قبلہ انتقال کا احتمال رکھتا ہے تو اس حکم کا نض کے منسوخ ہونے کی طرح (ایک سمت سے دوسری سمت کی طرف) منتقل کرنا ممکن ہے۔ یہ جامع کبیر کے مسائل ہیں، جو عید کی تکبیروں اور عید کے متعلق رائے کے تبدیل ہونے کے بارہ میں وہاں مذکور ہیں۔ جیسا کہ یہ معلوم ہے۔

۱۔ جب یہ گفتگو چل پڑی کہ جہاں بدل نہ ہو وہاں دو قیاسوں میں تحری کر کے ایک کا انتخاب ضروری ہے تو مصنف نے بات آگے بڑھاتے ہوئے اسی معاملے کا ایک اور پہلو بھی پیش کر دیا تاکہ مضمون مکمل ہو جائے وہ یہ کہ اگر دو قیاس متعارض ہوتے اور ان میں سے ایک کا تحری کے ذریعے انتخاب کر کے اس پر عمل کر لیا گیا بعد میں تحری دوسرے قیاس کے درست ہونے پر پٹھری اور پہلے قیاس کو جس پر ایک بار عمل ہو چکا ہے۔ نتی تحری نے غلط قرار دیا تو کیا جاتے؟ مصنف فرماتے ہیں یہاں دو صورتیں ہیں۔ اگر وہ اس میں دو قیاس متعارض ہوتے ہیں قابل انتقال نہ ہو تو نتی تحری کو خاطر میں نہ لایا جاتے۔ جیسے دو کپڑوں کی مثال ابھی گزری۔ کپڑے کی پاکی یا ناپاکی قابل انتقال نہیں۔ اس لیے جس کپڑے کو پاک قرار دے کر اس کے ساتھ مثلاً ظہر پڑھی ہے اسی کے ساتھ عصر پڑھنا بھی ضروری ہے خواہ تحری بدل ہی کیوں نہ جاتے اور اگر وہ چیز قابل انتقال ہو تو نتی تحری پر عمل کیا جاسکتا ہے۔ بلکہ کیا جاتے گا۔ جیسے سمت قبلہ ہے بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ : اگر ایک رکعت شمال میں قبلہ تصور کر کے پڑھی اور دوسری رکعت میں تحریر جنوب پر پڑھی تو نماز ہی میں ادھر رخ کر لیا جائے۔ کیونکہ قبلہ قابل انتقال ہے کہ اس میں نسخ جاری ہوتا رہا ہے۔ دراصل یہ مسائل اہم و مخدوہ کے ذہن رسا نے جامع کبیر میں اس مضمون کے تحت بیان فرماتے ہیں کہ صحابہ کرام نے تکبیر اربعہ عیدین میں اختلاف کیا ہے۔ ابن مسعودؓ کے نزدیک چھ تکبیریں زائد ہیں اور ابن عباسؓ کے نزدیک دس، تو دوران نماز اگر ایک مجتہد نے پہلی رکعت عید میں قول ابن مسعودؓ کو اقویٰ جان کر تین زائد تکبیریں کہیں اور دوسری میں ابن عباسؓ کا قول افضل سمجھ کر پانچ تکبیریں کہہ دیں تو نماز درست ہے کیونکہ یہ معاملہ بھی قابل نسخ ہونے کے سبب قابل انتقال ہے ممکن ہے ان میں سے ایک ناسخ ہو دوسرا ممدوخ۔



## البحث الرابع

في القياس - فصل - أَلْقِياسُ مُحْجَّةٌ مِنْ مُحْجِجِ الشَّرْعِ يَجِبُ  
 الْعَمَلُ بِهِ عِنْدَ انْعِدَامِ مَا فَوْقَهُ مِنَ الدَّلِيلِ وَقَدْ وَرَدَ فِي ذَلِكَ  
 الْأَخْبَارُ وَالْآثَارُ قَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لِمَعَاذِ ابْنِ جَبَلٍ حِينَ  
 بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ قَالَ بِمَ تَقْضِي يَا مَعَاذُ؟ قَالَ بِكِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى  
 قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ قَالَ بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ وَالْهَيْ وَسَلَّمَ قَالَ فَإِنْ  
 لَمْ تَجِدْ قَالَ أَجْتَهِدُ بِرَأْيِي فَصَوَّبَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ  
 فَقَالَ الْحَدِيثُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولٍ عَلَى مَا يُحِبُّ وَيَرْضَاهُ وَرَوَى  
 أَنَّ امْرَأَةً خَثْعَمِيَّةً أَتَتْ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ  
 إِنَّ أُنَى كَانَ شَيْخًا كَبِيرًا أَذْرَكَهُ الْحَبْمُ وَهُوَ لَا يَسْتَمْسِكُ عَلَى  
 الرَّاحِلَةِ أَفِيَجْزِيْنِي أَنْ أَحُبَّ عَنْهُ؟ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَرَأَيْتِ  
 لَوْ كَانَ عَلَى أَبِيكَ دِينَ فَقَضَيْتَهُ أَمَا كَانَ يُجْزِيْكَ فَقَالَتْ  
 بَلَى فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَدَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ وَأَوْلَى - أَلْحَقَّ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ  
 السَّلَامُ الْحَبْمَ فِي حَقِّ الشَّيْخِ الْفَارِسِيِّ بِالْحَقُوقِ الْمَالِيَّةِ وَأَشَارَ إِلَى عِلَّةِ  
 مُؤَثَّرَةٍ فِي الْجَوَارِ وَهُوَ الْقَضَاءُ وَهَذَا هُوَ الْقِيَاسُ وَرَوَى ابْنُ الصَّبَّاحِ  
 وَهُوَ مِنْ سَادَاتِ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ فِي كِتَابِهِ الْمُسَمَّى بِالشَّامِلِ عَنْ  
 ثَيْسَرَ بْنِ طَلْحٍ بْنِ عَلِيٍّ أَنَّهُ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ  
 كَأَنَّهُ بَدَوِيٌّ فَقَالَ يَا نَبِيَّ اللَّهِ مَا تَرَى فِي مَسْرِ الرَّجُلِ ذَكَرَهُ  
 بَعْدَ مَا تَوَضَّأَ؟ فَقَالَ هَلْ هُوَ إِلَّا بُضْعَةٌ مِنْهُ وَهَذَا هُوَ الْقِيَاسُ

وَسُئِلَ ابْنُ مَسْعُودٍ عَنِ تَزْوِجِ امْرَأَةٍ وَلَمْ يُسَمِّ لَهَا مَهْرًا وَقَدَمَاتُ  
عَنْهَا زَوْجَهَا قَبْلَ الدَّخُولِ فَاسْتَمْتَهَلَ شَهْرًا ثُمَّ قَالَ أَجْتَهَدُ فِيهِ  
بِذَائِبِي فَإِنْ كَانَ صَوَابًا فَمِنَ اللَّهِ وَإِنْ كَانَ خَطَأً فَمِنَ ابْنِ  
أُمِّ عَبْدِ فَقَالَ أُرَى فِيهَا مَهْرًا مِثْلَ فِئَاتِهَا لَا وَكُسَ فِيهَا وَلَا شَطَطًا

## چوتھی بحث

قیاس کے متعلق ہے۔ فصل۔ قیاس، شرعی دلائل میں سے ایک دلیل ہے۔  
جب کسی واقعہ میں اس سے قوی تر کوئی دلیل نہ ہو تو اس پر عمل واجب ہے۔ اس  
بارہ میں کئی احادیث اور آثار صحابہ مروی ہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن  
جبلؓ کو جب یمن کی طرف (بطور قاضی) بھیجا، تو ارشاد فرمایا۔ اے معاذ! تم کس  
بنیاد پر وہاں فیصلہ کیا کرو گے؟ انھوں نے کہا، میں اللہ کی کتاب سے فیصلہ کروں  
گا، فرمایا، اگر (کتاب اللہ کا فیصلہ) نہ پاؤ تو؟ کہا، میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم  
کی سنت سے فیصلہ کروں گا۔ فرمایا اگر تم نہ پاؤ تو؟ کہا میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں

۱۔ قیاس کا اہل اربعہ میں چوتھے نمبر پر مقام ہے۔ جب کوئی مسئلہ یا حدیث درپیش ہو اور علماء سے اس  
بارہ میں اس کا شرعی حکم پوچھا جائے تو ان میں سب سے پہلے قرآن کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ اس کے بعد حدیث نبوی  
کی طرف، اس کے بعد صحابہ کرام یا بعد کے ادوار میں مجتہدین کے اجماع کی طرف، اگر ان میں سے کوئی بھی دلیل نہ  
ملے تب مجتہد کو چاہیے کہ اپنی رائے سے اجتہاد کرے اور جس قسم کا واقعہ درپیش ہے اس سے ملتا جلتا واقعہ دور  
نبوی اور دور خلفاء راشدین یا ادوار تابعین و ائمہ مجتہدین کے اندر تلاش کرے۔ اگر مل جاتے تو اسے اس پر قیاس کرے  
اسی طرح قرآنی احکام میں غور کر کے دیکھے کہ ان میں وہ علت کیا ہے جس کی بناء پر کوئی حکم جاری ہوا۔ اسی طرح احادیث  
میں مذکور احکام کی علتوں پر غور کرے۔ علت مل جانے کے بعد دیکھے کہ وہی علت اس نئے واقعہ یا مسئلہ پر پاتی جاتی ہے  
یا نہیں۔ اگر پاتی جاتی ہے تو وہی حکم اس پر جاری کرے۔



گا۔ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی بات درست قرار دیتے ہوئے فرمایا اللہ کی حمد ہے جس نے رسول اللہ کے رسول (فرستادہ) کو اس کام کی توفیق دی جس پر اس کی محبت اور رضا ہے۔ (ابوداؤد کتاب القضاء جلد دوم صفحہ ۱۴۹) اور مروی ہے کہ ایک عورت قبیلہ بنو خثعم سے بنی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی۔ کہنے لگی، میرا باپ بہت بوڑھا ہے۔ اس پر حج لازم ہے اور وہ سواری پر بیٹھ نہیں سکتا، تو کیا اس کی طرف سے میرا حج کر لینا کافی ہے؟ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، تبتلاؤ تو، اگر تمہارے باپ پر قرض ہو اور تم وہ ادا کر دو تو کیا یہ تجھے کافی نہیں؟ وہ کہنے لگی، ہاں یا رسول اللہ کیوں نہیں۔ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اللہ کا قرض زیادہ اہم اور افضل ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت بوڑھے شخص کے متعلق حج کو مالی حقوق پر قیاس کیا اور جواز کے سلسلے میں علت مؤثرہ جو کہ ادائیگی قرض ہے کی طرف اشارہ فرمایا۔ اور یہی چیز تو قیاس ہے اور ابن صبح نے جو امام شافعی کے اہل مسلک کے بڑے لوگوں میں سے ہے۔ اپنی کتاب ”الاشمال“ میں قیس بن طلح بن علی سے روایت کیا ہے کہ ایک شخص نبی صلی اللہ علیہ وسلم

۱۔ معلوم ہونے سے اس میں اجتہاد کرنا اور قیاس پر عمل کرنا وہ کام ہے جس پر اللہ اور اس کے رسول کی محبت اور رضا ہے۔ اس حدیث میں ان لم تعبد یعنی اگر تم قرآن یا سنت میں حکم پاؤ گے الفاظ قابل غور ہیں یعنی قرآن و سنت میں تو قیامت تک آنے والے جملہ مسائل کا حل اور حکم موجود ہے۔ البتہ اپنے قصور علم سے ہمیں وہ حکم ملتا نہیں ہے۔ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ۔ اور سیدنا علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہ فرماتے تھے۔ جَمِيعُ الْعِلْمِ فِي الْقُرْآنِ لَكِنْ تَقَاصَرُ عَنْهُ أَهْلُهُمُ الرِّجَالُ۔ یعنی قرآن میں تمام کام تمام علم موجود ہے مگر لوگوں کی عقلیں اسے سمجھنے سے قاصر ہیں۔

۲۔ اس سے ثابت ہوا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے امت کو احکام شرعی میں قیاس کرنے کا طریقہ بتلایا ہے۔ منصوص علیہ کی علت مؤثرہ معلوم کر کے غیر منصوص علیہ مسئلے میں اس علت کے پاتے جانے پر منصوص علیہ والا حکم جاری کیا جاتے، یہی قیاس کی حقیقت ہے اور یہی کچھ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

کے پاس حاضر ہوا گویا وہ کوئی بدوی تھا۔ عرض کرنے لگا یا رسول اللہ! کسی شخص نے وضو کر لیا ہو اس کے بعد وہ اپنی شرمگاہ چھوئے تو آپ کیا فرماتے ہیں؟ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وہ (شرمگاہ) بھی تو اس کے وجود ہی کا حصہ ہے اور ابن مسعودؓ سے اس شخص کے متعلق سوال کیا گیا جس نے کسی عورت سے شادی کی اور مہر مقرر نہ کیا اور اس کے ساتھ مباشرت کرنے سے قبل اس کا شوہر (یعنی وہی شخص) فوت ہو گیا، تو آپ نے ایک ماہ کی مہلت مانگی۔ اس کے بعد فرمایا۔ میں اس بارہ میں اپنی رائے سے اجتہاد کرتا ہوں اگر یہ درست ہے تو اللہ کی طرف سے ہے اور غلط ہے تو ابن ام عبد (یہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی کنیت ہے) کی طرف سے۔ آپ نے فرمایا، مجھے (اللہ کی طرف سے) یہی دکھایا گیا ہے کہ اس عورت کے لیے اپنے خاندان کی عورتوں کا سا مہر ہے۔ جس میں نقصان ہو نہ زیادتی۔

### فصل : شَرُوطُ صِحَّةِ الْقِيَاسِ خَمْسَةٌ ، أَحَدُهَا أَنْ لَا يَكُونَ فِي مُقَابَلَةِ النَّصِّ وَالْثَّانِي أَنْ لَا يَتَضَمَّنَ تَغْيِيرَ حُكْمٍ مِنْ أَحْكَامِ النَّصِّ وَالثَّلَاثُ أَنْ لَا يَكُونَ الْمَعْدِي حُكْمًا لَا يُعْقَلُ مَعْنَاهُ

۱۔ یہ حدیث ابن ماجہ ابواب اللقائم صفحہ ۲۷ میں بھی انہی قیاس بن طلق سے مروی ہے۔ اس میں بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے شرمگاہ کو گوشت کا ایک ٹکڑا ہونے کی حیثیت سے جسم کے باقی ٹکڑوں پر قیاس فرمایا اور جو حکم ان کا تھا وہی اس پر جاری فرما دیا۔ کیونکہ دونوں طرف ایک ہی علت موجود ہے یعنی جسم کو ہاتھ لگانا۔

۲۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کے بعد صحابہ کرام کے اقوال سے مصنف نے دلیل پیش کی ہے کہ احکام شریعہ میں قیاس بھی محبت ہے۔ عبد اللہ بن مسعودؓ نے قیاس کے ذریعے مذکورہ عورت کا مہر مقرر فرمایا۔ کیونکہ اس بارہ میں قرآن و سنت نبوی سے ہمیں کوئی حکم نہیں ملتا۔ عبد اللہ بن مسعودؓ کا یہ فرمانا کہ اگر میرا قیاس درست ہے تو اللہ کی طرف سے ورنہ میری طرف سے، قرآن کریم کی اس آیت کے کتنا عین مطابق ہے۔ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ (سورۃ نساء آیت ۷۹)



والرابع ان يقع التعليل لحكم شرعي لا لامر لغوي والخامس  
ان لا يكون الفرع منصوفا عليه ومثال القياس في مقابلة  
النص فيما حكي أن الحسن بن زياد سئل عن القهقهة في  
الصلوة فقال انتقصت الطهارة بها قال السائل لو قذفت  
محصنة في الصلوة لا ينتقص به الوضوء مع أن قذفت  
الحصنة أعظم جناية فكيف ينتقص بالقهقهة وهي  
دونه فهذا قياس في مقابلة النص وهو حديث الأعرابي  
الذي في عينه سوء وكذلك إذا قلنا جازحج المرأة مع  
المحرم فيجوز مع الأيمنت كان هذا قياسا بمقابلة  
النص وهو قوله عليه السلام لا يحل لامرأة تؤمن بالله  
واليوم الآخر أن تسافر فوق ثلاثة أيام ولياليها إلا ومعها  
أبوها أو زوجها أو ذو رحم محرم منها ومثال الثاني وهو  
ما يتضمن تغيير حكم من أحكام النص ما يقال النية شرط  
في الوضوء بالقياس على التيمم فإن هذا يوجب تغيير آية  
الوضوء من الإطلاق إلى التقييد وكذلك إذا قلنا الطواف  
بالبیت صلوة بالخبر فيشترط له الطهارة وستر العورة  
كالصلوة كان هذا قياسا يوجب تغيير نص الطواف من  
الإطلاق إلى القييد ومثال الثالث وهو ما لا يعقل معناه في  
حق جواز التوضي بنبذ التمر فإنه لو قال جاز بغيره من  
الأنبذة بالقياس على نبذ التمر وقال لو شرب في صلواته  
أو احتلم يبنى على صلواته بالقياس على ما إذا سبقه الحدث

لَا يَصِحُّ لِأَنَّ الْحُكْمَ فِي الْأَصْلِ لَمْ يُعْقَلْ مَعْنَاهُ فَاسْتَحَالَ تَعْدِيلُهُ  
إِلَى الْفَرْعِ وَبِمِثْلِ هَذَا قَالَ أَصْحَابُ الشَّافِعِيِّ قُلْتَانِ نَحِجَّتَانِ  
إِذَا اجْتَمَعَتَا صَارَتَا طَاهِرَتَيْنِ فَإِذَا افْتَرَقَتَا بَقِيَّتَا عَلَى الطَّهَارَةِ  
بِالْقِيَاسِ عَلَى مَا إِذَا وَقَعَتِ الْبِنَجَاسَةِ فِي الْقُلْتَيْنِ لِأَنَّ الْحُكْمَ لَوْ ثَبَتَ  
فِي الْأَصْلِ كَانَ غَيْرَ مَعْقُولٍ مَعْنَاهُ وَمِثَالُ الرَّابِعِ وَهُوَ مَا  
يَكُونُ التَّعْلِيلُ لَامِرٍ شَرْعِيٍّ لَا لَامِرٍ لُغَوِيٍّ فِي قَوْلِهِمْ الطُّبُوحُ  
السُّنْصَفُ خُمْرٌ لِأَنَّ الْخُمْرَ إِنَّمَا كَانَ خُمْرًا لِأَنَّهُ يَخْمَرُ  
الْعَقْلَ وَغَيْرُهُ يَخْمَرُ الْعَقْلَ أَيْضًا فَيَكُونُ خُمْرًا بِالْقِيَاسِ  
وَالسَّارِقُ إِنَّمَا كَانَ سَارِقًا لِأَنَّهُ أَخَذَ مَالَ الْغَيْرِ بِطَرِيقِ  
الْخُفْيَةِ وَقَدْ شَارَكَهُ النَّبَاشُ فِي هَذَا الْمَعْنَى فَيَكُونُ سَارِقًا  
بِالْقِيَاسِ وَهَذَا قِيَاسٌ فِي اللَّغَةِ مَعَ اعْتِرَافِهِ أَنَّ الْإِسْمَ لَمْ  
يُوضَعْ لَهُ فِي اللَّغَةِ وَالِدِيلُ عَلَى فسادِ هَذَا النَّوعِ مِنْ  
الْقِيَاسِ أَنَّ الْعَرَبَ يُسَمِّي الْفَرَسَ أَذْهَمَ لِسَوَادِهِ وَكَيْتًا  
لِخُمْرَتِهِ ثُمَّ لَا يُطْلَقُ هَذَا الْإِسْمُ عَلَى الذَّنَجِيِّ وَالثَّوْبِ الْاِخْمَرِ  
وَلَوْ جَرَتْ الْمُقَايَسَةُ فِي الْأَسَامِي اللَّغَوِيَّةِ لَجَازَ ذَلِكَ لَوْ جُودَ  
الْعِلَّةُ وَلَآنَ هَذَا يُؤَدِّي إِلَى إِبْطَالِ الْأَسْبَابِ الشَّرْعِيَّةِ وَذَلِكَ  
لِأَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ السَّرْقَةَ سَبَبًا لِنَوْعٍ مِنَ الْأَحْكَامِ فَإِذَا عُلِّقْنَا  
الْحُكْمَ بِمَا هُوَ أَعَمُّ مِنَ السَّرْقَةِ وَهُوَ أَخْذُ مَالِ الْغَيْرِ عَلَى  
طَرِيقِ الْخُفْيَةِ تَبَيَّنَ أَنَّ السَّبَبَ كَانَ فِي الْأَصْلِ مَعْنَى هُوَ  
غَيْرُ السَّرْقَةِ وَكَذَلِكَ جَعَلَ شُرْبَ الْخَمْرِ سَبَبًا لِنَوْعٍ مِنَ  
الْأَحْكَامِ فَإِذَا عُلِّقْنَا الْحُكْمَ بِأَمْرٍ أَعَمٍّ مِنَ الْخَمْرِ تَبَيَّنَ أَنَّ



الحکم کان فی الاصل مُتَعَلِّقًا بِغَيْرِ الْخَمْرِ وَمَثَالُ الشَّرْطِ  
الخامس وهو ما لا يكون الفرع منصوصاً عليه كما يقال  
اعتاق الرقبة الكافرة في كفارة اليمين والظهار لا  
يجوز بالقياس على كفارة القتل ولو جامع النظار  
في خلال الإطعام يستأنف الإطعام بالقياس على الصوم  
ويجوز للمحصّر أن يتحلل بالصوم بالقياس على المتمتع  
والمتمتع إذا لم يصم في أيام التشريق يصوم بعدها  
بالقياس على قضاء رمضان۔

**فصل : قیاس کے درست ہونے کی پانچ شرطیں ہیں۔** پہلی یہ کہ وہ نص کے مقابلے  
میں نہ ہو۔ دوسری یہ کہ وہ نص کے احکام میں سے کسی حکم میں تغیر پیدا کرنے پر مشتمل نہ ہو تیسرا  
یہ کہ جو حکم (فرع کی طرف) بڑھایا گیا ہو وہ ایسا حکم نہ ہو جس کا معنی سمجھ میں نہ آسکے۔ چوتھی یہ  
کہ تعلیل (علت سے حکم کو پڑنا) شرعی حکم کے لیے ہو کسی لغوی معاملہ کے لیے نہیں اور پانچویں  
یہ کہ فرع (پہلے سے) منصوص علیہ نہ ہو۔ نص کے مقابلے میں قیاس کی مثال یہ ہے کہ  
حسن بن زیاد سے نماز میں قہقہہ کے متعلق سوال کیا گیا۔ انھوں نے کہا، اس سے وضوء  
ٹوٹ جاتا ہے۔ سائل نے کہا۔ اگر وہ شخص نماز میں کسی پاکدامن عورت پر تہمت لگائے  
تو اس سے وضوء نہیں ٹوٹتا جبکہ یہ قہقہہ سے بڑی جنایت ہے تو قہقہہ سے وضوء کیے  
ٹوٹ جاتا ہے جو کہ اس سے چھوٹی غلطی ہے تو یہ قیاس نص کے مقابلے میں ہے جو کہ اس

۱۔ قیاس کی حجیت بیان کرنے کے بعد مصنف قیاس کی شرائط ذکر فرما رہے ہیں۔ اگر ان میں سے کوئی بھی شرط مفقود  
ہو تو قیاس درست نہیں مصنف نے صرف پانچ ہی شرائط ذکر کی ہیں۔ تاہم صاحب "النار" نے یہ شرط بھی زائد کی ہے کہ اصل میں  
حکم اپنے مورد سے مخصوص نہ ہو جیسے حضرت خزیمہؓ کی تہا شہادت کا دو کے برابر ہونا ہے اور یہ شرط بھی بڑھاتی ہے کہ  
فرع اصل کے ساتھ معاً برابر ہو کم تر نہ ہو ورنہ قیاس جائز نہ ہوگا۔

اعرابی والی حدیث ہے جس کی آنکھوں میں کچھ خرابی تھی۔ اسی طرح اگر ہم یہ کہیں کہ محرم کے ساتھ عورت کا حج کرنا جائز ہے تو چند ذمہ دار عورتوں کے ساتھ بھی جائز ہوگا، تو یہ قیاس نص کے مقابلے میں ہے۔ وہ نص نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ کسی عورت کو جو اللہ اور روزِ آخرت پر یقین رکھتی ہے، یہ جائز نہیں کہ تین دن اور تین راتوں سے زیادہ سفر پر نکلے سوا اس کے کہ اس کے ساتھ اس کا باپ، شوہر یا ایسا رشتہ دار ہو جس سے وہ (کبھی) نکاح نہیں کر سکتی۔ دوسری شرط کہ قیاس احکام نص میں سے کسی نص میں تفسیر پر

۱۔ محنتِ قیاس کی پہلی شرط یہ بیان کی گئی ہے کہ وہ نص کے مقابلے میں ہو، یعنی قیاس کا نتیجہ کچھ ہوا در نص کا تقاضا کچھ اور تو قیاس ترک کر کے نص پر عمل کیا جائے گا کہ ہماری عقل ان حقائق کا ملاحظہ اور انہیں کر سکتی جو اللہ اور اس کے نبی کو معلوم ہیں۔ وما اوتیتہم من العلم الا فلیلاً۔ ولا یحیطون بشیء من علمہ الا بما شاء۔ چنانچہ یہ حدیث سچے گندرجی ہے کہ ایک اعرابی کنوئیں میں جاگلا۔ اس کی آنکھوں میں کچھ خرابی تھی۔ کچھ لوگ نماز میں منہں پڑے۔ نماز کے بعد نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ جس شخص نے نماز میں تہمت نہ لگایا ہے وہ جا کر نیا وضو کرے اور پھر نماز پڑھے۔ اب یہ کہنا کہ اگر کسی نے نماز میں کسی عورت پر تہمت لگائی تو اس کی صرف نماز ہی ٹوٹی ہے۔ وضو نہیں ٹوٹا تو تہمتہ سے دونوں چیزیں کیے ٹوٹ گئیں حالانکہ تہمت لگانا بڑا گناہ ہے تو یہ نص کے مقابلے میں قیاس ہے جو درست نہیں ہو سکتا۔ آج کل بعض مغرب پرست لوگ اسلامی احکام کے مقابلے میں قیاس آراتیاں کر رہے ہیں۔ عورت کی آدھی گواہی کے مقابلے میں کہتے ہیں۔ کہ ایک عورت ڈاکٹر ہے اور ایک مرد اس کا دربان اور چیپٹر اسی ہے تو یہ کیسے مان لیا جائے کہ ڈاکٹر کی گواہی آدھی اور اس کے دربان کی پوری۔ مرد کی چار شادیوں کے جواز پر قیاس آراتیاں ہو رہی ہیں۔ پڑے عقل کی روشنی میں طعنہ زنی کی جارہی ہے۔ یہ سب کفر والہاد ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ احناف پر احادیث کے مقابلے میں قیاس کو ترجیح دینے کا الزام سراسر غلط ہے۔

۲۔ یہ حدیث ابوامامہ رضی اللہ عنہ نے طبرانی نے روایت کی ہے۔ اس کے علاوہ یہ مشہور حدیث ہے لا تسافر المرأة الا ومعها محرم (صحاح ستہ، مسند احمد و موطاء امام مالک وغیرہ) ان احادیث (بقیہ حاشیہ لگے صفحہ پر)



مشتل نہ ہو، کی مثال یہ ہے کہ تیمم پر قیاس کرتے ہوئے (امام شافعی کے نزدیک) وضو میں نیت شرط ہے۔ جبکہ یہ قیاس آیت وضو میں اطلاق کو تقلید میں بدل دینا واجب قرار دیتا ہے۔ اسی طرح جب ہم کہتے ہیں کہ بیٹ اللہ کا طواف حدیث کی بنیاد پر (ایک طرح سے) نماز ہے تو اس کے لیے نماز کی طرح طہارت اور ستر عورت شرط قرار دیا جائے تو یہ ایسا قیاس ہے جو طواف والی نص کو مطلق سے مقید بنا دیتا ہے تیسری شرط کہ حکم ایسا نہ ہو جس کا معنی غیر معقول ہو، کی مثال یہ ہے کہ نبی (کھجور کے رس) کے ساتھ وضو کے جواز میں (امام شافعی کا قول ہے) تو اگر کوئی شخص نبی (کھجور کے رس) کے ساتھ وضو کرے تو اس کا وضو صحیح ہے (امام شافعی کا قول ہے)۔ یا یہ کہے کہ اگر نماز میں کسی شخص کا

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: میں پہلے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت کے لیے کلیتہً سفر کی ممانعت فرمائی اس کے بعد

یہ استثناء فرمایا کہ شوہر یا محرم کے ساتھ سفر جائز ہے تو اب اس کے مقابلہ میں یہ کہنا کہ چند قوی اور امین اور ذمہ دار عورتوں کا اکٹھا سفر یہ کہنا جائز ہے خواہ ان کے ساتھ کوئی مرد نہ ہو نص کے مقابلہ میں قیاس لانا ہے جو درست نہیں۔

۱۔ قیاس کی صحت کی دوسری شرط یہ ہے کہ اس کی وجہ سے کسی نص کے حکم میں تبدیلی لازم نہ آئے جیسے یہ قیاس ہے کہ اگر تیمم میں نیت شرط ہے تو وضو میں بھی نیت شرط ہونی چاہیے۔ حالانکہ قرآن میں وضو والی آیت میں چار ہی چیزیں وضو کے لیے لازم قرار دی گئی ہیں۔ اگر یہ قیاس درست مانتا تو قرآن کا مطلق حکم نیت کی قید سے مقید کرنا پڑے گا۔

اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ طواف نماز ہی ہے مگر اس میں کلام جائز ہے تو اس حدیث کو مدنظر رکھ کر یہ کہنا کہ جیسے نماز کے لیے وضو اور ستر عورت شرط ہے جس کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔ اسی طرح طواف کے لیے بھی یہ چیزیں شرط ہیں۔ ان کے بغیر طواف نہ ہوگا درست نہیں۔ کیونکہ صحیح مطلق و مقید کی بحث میں گزر چکا ہے کہ خبر واحد اور قیاس کے ساتھ کتاب اللہ میں زیادتی جائز نہیں۔ اس کے مطلق کو مقید نہیں کیا جاسکتا۔ تاہم اس حدیث کی وجہ سے طہارت اور ستر عورت کو طواف کے لیے واجب قرار دیا جائے گا۔ اور اس کے ترک سے دم لازم آئیگا

۲۔ صحت قیاس کی تیسری شرط یہ ہے کہ جو حکم منصوص علیہ میں وارد ہے وہ غیر معقول نہ ہو۔ اگر وہ منصوص علیہ ہی میں معقول نہیں تو عقل کے ذریعے اسے غیر منصوص علیہ میں کیے ثابت کیا جاسکتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

سر زخمی ہو جائے یا اسے احتلام ہو جائے تو (وضوء کے بعد) اپنی نماز جاری رکھے، اس صورت پر قیاس کرتے ہوئے کہ جب کسی کو (نماز میں) بے وضوگی لاحق ہو، تو یہ قیاس درست نہیں۔ کیونکہ اصل معاملہ میں حکم کا معنی غیر معقول ہے۔ تو اس حکم کو فرع کی طرف متعدی کرنا محال ہے۔ اسی طرح امام شافعی کے ساتھی کہتے ہیں کہ نجس پانی کے دو ٹکے (مشکیرے) جب جمع ہو جائیں تو پاک ہو جاتے ہیں اور (بعد میں)

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ : عبداللہ بن مسعود سے حدیث مروی ہے کہ جس رات آپ کے پاس پانی نہ تھا صرف کھجور کا بیذ تھا (یعنی وہ پانی جس میں کھجوریں ڈال دی گئی ہوں) اور اسے کچھ مدت پر بھی چھوڑ دیا جاتے تا آنکہ وہ پانی بیٹھا ہو جاتے، کھجور کا ذائقہ ابورنگ اس میں ظاہر ہو جاتے) تو آپ نے اُسی سے وضوء فرمایا۔ ابن ماجہ ابوداؤد، ترمذی وغیرہ میں یہ حدیث مروی ہے۔ امام محمد اور ایک قول میں امام اعظم اس حدیث کی بنیاد پر بیذ وتر سے وضوء جائز سمجھتے ہیں، جبکہ باقی تمام ائمہ جائز نہیں سمجھتے اور اکثر فقہاء احناف نے اسی قول کو ترجیح دی ہے۔ تاہم اگر پہلا قول درست مان لیا جائے تو بھی یہ حکم بیذ وتر تک ہی محدود رہنا چاہیے اس پر قیاس کر کے انگوروں یا گندم وغیرہ کے بیذ سے وضوء جائز کہنا صحیح نہیں کیونکہ بیذ وتر ہی میں یہ حکم خلاف قیاس ہے۔ کیونکہ قرآن نے مطلق پانی سے وضوء کا حکم دیا ہے۔ (فان لم تجدوا ماء) اور بیذ مطلق پانی نہیں کسی سے کہا جاتے پانی لاؤ تو وہ بیذ نہیں لے آتا۔

۱۔ حدیث میں ہے جس نے نماز میں قے کی یا اسے نکیر ہوتی تو وہ جا کر وضوء کرے اور جہاں تک نماز پڑھ چکا تھا وہیں سے شروع کرے جب تک کہ اُس نے کلام نہ کیا ہو۔ (ابن ماجہ وغیرہ) مگر یہ امر غیر معقول ہے کہ وضوء ٹوٹ گیا، قبلہ سے رخ پھر گیا۔ جاتے وضوء کی طرف وہ چل کر گیا اس کے باوجود نماز نہیں ٹوٹی؟ تو اس غیر معقول حکم کو قیاس کے ذریعے اس صورت میں ثابت کرنا کہ کسی کا سر نماز میں زخمی ہو گیا۔ کسی نے کوئی لاشی مار کر خون نکال دیا یا وہ نماز میں بیٹھے بیٹھے سو گیا اور ایسے میں اسے احتلام ہو گیا تو یہ کہنا کہ اس کی نماز نہیں ٹوٹی وہ وضوء کر کے آئے اور زخمی سر اور بہتے خون کے ساتھ نماز پڑھ لے یا احتلام کے بعد غسل کر کے آئے اور وہیں سے نماز مکمل کر کے تو ایسا کہنا درست نہیں۔ کیونکہ خود اصل مسئلہ نماز کا نہ ٹوٹنا خلاف عقل ہے تو فرع میں یہی حکم عقل کے ساتھ کیے ثابت ہو سکتا ہے۔



اگر جدا ہو جائیں تو بھی پاک ہی رہتے ہیں، اس صورت پر قیاس کرتے ہوئے کہ جب دو قُلّہ برابر پانی میں نجاست گر جائے۔ (مگر یہ قیاس باطل ہے) اس لیے کہ اگر اصل (معاملہ) میں حکم ثابت (بھی) ہو تو اس کا معنی غیر معقول ہے۔ چوتھی شرط، کہ تعلیل (قیاس) شرعی معاملہ کے لیے ہو۔ لغوی کے لیے نہیں کی مثال ان (شوائع) کے قول میں یہ ہے کہ (بھی چیز کا رس) جو پکا کر آدھا کر دیا گیا ہو، خمر ہے۔ کیونکہ خمر کو اس لیے خمر کہتے ہیں کہ وہ عقل کو ڈھانپ لیتی ہے۔ چونکہ دوسری چیزیں (جو پکا کر نصف کر دی گئی ہوں) عقل کو ڈھانپ لیتی ہیں۔ اس لیے قیاس کی بناء پر وہ بھی خمر ہیں اور (یہ قیاس بھی باطل ہے کہ) چور کو اس چور کہتے ہیں کہ وہ خفیہ طریقے سے دوسروں کا مال حاصل کر لیتا ہے۔ اور کفن چور بھی اس معنی میں اس کا شریک ہے اس لیے قیاس کے مطابق وہ بھی چور ہے۔ یہ قیاس لغت کے معاملہ میں ہے جبکہ (مقابلہ کو) یہ اعتراف ہے کہ لغت میں لفظ اس معنی کے لیے وضع نہیں کیا گیا۔ قیاس کی اس

۱۔ حدیث میں ہے جب پانی دو قُلّوں تک پہنچ جائے تو وہ نجاست نہیں اٹھاتا، (دارقطنی) امام شافعی نے اس پر عمل کرتے ہوئے فرمایا کہ قُلّہ معنی مشکا و مشکیزہ ہے اور جب دو مشکیزوں کے برابر پانی میں نجاست پڑ جائے تو اس سے پانی ناپاک نہیں ہوتا۔ پھر اس پر قیاس کرتے ہوئے آپ کے اہل مسلک علماء نے یہ بھی کہہ دیا کہ اگر دو مشکیزے الگ الگ نجس پانی والے ہوں اور انھیں اکٹھا کر دیا جائے تو نجاست دور ہو جاتی ہے۔ اب اگر انہیں الگ الگ کر دیا جائے تو بھی وہ پاک ہی رہیں گے۔ ہم کہتے ہیں اولاً تو یہ حدیث اپنی سند اور متن کے اعتبار سے محل اختلاف ہے۔ یہ بھی میں ایک روایت یوں ہے کہ جب پانی چالیس قُلّے ہو جائے تو وہ نجس نہیں ہوتا۔ پھر لفظ قُلّہ کا معنی مشکیزے کے علاوہ پہاڑ کی چوٹی وغیرہ پر بھی آتا ہے تو اس حدیث میں معنی بہت اضطراب ہے۔ اگر بایں ہمہ اسے درست مان لیا جائے تو بھی یہ حکم خلاف قیاس ہے کہ نجاست پڑنے کے باوجود پانی نجس نہ ہو تو اسے متعدی کر کے لگے لیجانا اور دو نجس قُلّوں کو اکٹھا کر کے انہیں پاک قرار دینا کس طرح قیاس میں آسکتا ہے۔

۲۔ صحیح قیاس کی چوتھی شرط یہ ہے کہ اس سے کوئی شرعی مسئلہ ثابت کیا جائے نہ کہ لغوی تحقیق لغوی تحقیق (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

قسم کے فاسد ہونے پر یہ چیز دلیل ہے کہ اہل عرب گھوڑے کو اگر وہ سیاہ ہو تو ادھم کہتے ہیں اور سُرخ ہو تو کُحْمِیت، مگر یہ لفظ حبشی یا سُرخ کپڑے پر نہیں بولا جاتا اور اگر لغت میں مستعمل ناموں میں قیاس کا عمل جاری ہوتا تو علت کے پائے جانے کی وجہ سے ایسا کرنا جائز ہوتا اور (یہ اس لیے بھی غلط ہے کہ) اس کا نتیجہ اسباب شرعیہ کو باطل قرار دینے

اہل لغت کا کام ہے۔ جبکہ قیاس اولہ شرعیہ میں سے ہے اور حکم شرعی ثابت کرنے کے لیے ہے۔ اس کی مثال ایک تو یہ ہے کہ شوائع کہتے ہیں۔ انگور کی شراب کو خمر اس لیے کہتے ہیں کہ خَمْرٌ یَخْمُرُ کا معنی چھپانا اور ڈھانپنا ہے۔ اسی لیے دوپٹے کو خمار کہا جاتا ہے اور چونکہ انگوری شراب بھی عقل کو ڈھانپ لیتی اور بے ہوش بنا دیتی ہے اس لیے خمر کہلاتی ہے تو باقی قسم کی شرابیں جو گندم۔ جو کھجور وغیرہ کے رس سے بنی ہوں۔ جبکہ انھیں پکا کر نصف کر دیا جائے تو اتنی تیز نہ دلی بن جاتی ہیں کہ عقل کو ڈھانپ لیتی ہیں۔ اس لیے انھیں بھی خمر ہی کہنا چاہیے اور خمر والے احکام ہی ان پر ثابت کرنے چاہیں مگر ہم کہتے ہیں کہ عربی لغت میں انگور کے سوا باقی چیزوں کی شراب کو خمر نہیں کہا جاتا بغیر کہا جاتا ہے۔ اس لیے محض قیاس سے انہیں خمر کا نام اور اس کا حکم نہیں دیا جاسکتا۔ اسی طرح شوائع کا کہنا ہے کہ سارق یعنی چور کو اس لیے چور کہا جاتا ہے کہ وہ دوسرے کا مال خفیہ طریقے سے چوری چوری حاصل کرتا ہے اور کفن چور بھی تو یہی کچھ کرتا ہے۔ اس لیے وہ بھی سارق ہی کہلانا چاہیے اور چور والی سزا کا مستحق ہونا چاہیے مگر ہم کہتے ہیں کہ یہ اہل لغت کا کام ہے کہ وہ کس کے لیے کوئی لفظ وضع کرتے ہیں مجتہد کا کام قیاس کے ذریعے مسائل شرعیہ کا حل بتلانا ہے نہ کہ نشتیں وضع کرنا۔ کفن چور کو عربی میں سارق نہیں بتاں کہا جاتا ہے۔ اس میں اور چور میں یہ فرق ہے کہ چور مال محفوظ کو چراتا ہے جو کسی کی نگرانی اور حفاظت میں ہوتا ہے۔ مگر نباش جو مال چراتا ہے وہ محفوظ نہیں۔ اس کی کوئی سیکیورٹی (SECURITY) نہیں۔ اس لیے اس پر چور والی حد جاری نہیں ہو سکتی۔ البتہ اگر کوئی قبر کسی مکان میں مالہ بند ہو تو وہاں سے کفن کی چوری حد سرقہ کا موجب بن سکتی ہے۔ حیرت ہے کہ شوائع نے قیاس سے اسماء لغویہ میں دخل عمل کیا جبکہ وہ یہ مانتے ہیں کہ واضح نے ان معاصم کے لیے وہ الفاظ وضع نہیں کیے جو وہ ثابت کر رہے ہیں۔

۱۔ مُصَنَّف فرماتے ہیں اگر قیاس کے زور پر اسماء لغویہ میں مداخلت جاتر ہو تو بڑی خرابی لازم آئے گی۔ سیاہ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



کی صورت میں نکلے گا۔ اس لیے کہ شریعت نے چوری کو احکام شرعیہ کی ایک قسم (قطعید) کا سبب بنایا ہے۔ اگر ہم اس حکم کو چوری سے وسیع تر مفہوم یعنی خفیہ طریقے سے مال حاصل کرنے پر معلق کریں گے تو ثابت ہوگا کہ اصل سبب تو ایسا مفہوم ہے جو چوری کے علاوہ ہے۔ اسی طرح شریعت نے تو شراب نوشی کو احکام شرعیہ کی ایک قسم (کوڑے لگانے) کا سبب بنایا ہے۔ اگر ہم یہ حکم شراب نوشی سے وسیع تر مفہوم پر معلق کریں گے تو ثابت ہوگا کہ اصل میں یہ حکم شراب نوشی کے علاوہ کسی اور چیز سے تعلق رکھتا ہے۔ اور پانچویں شرط جو یہ تھی کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو، کی مثال یہ ہے کہ (شواغ کی طرف سے) کہا جاتا ہے کہ کفارۃ قتل پر قیاس کرتے ہوئے یمن اور ظہار کے کفارہ میں کافر غلام کا آزاد کرنا جائز نہیں اور اگر ظہار کرنے والے نے (مساکین کو) کھانا کھلانے کے دوران بھی سے جماع کر لیا تو روزے پر قیاس کرتے ہوئے نئے سرے سے کھانا کھلاتے اور محض (جسے عمر یا حج سے روک دیا گیا ہو) کے لیے تمتع کرنے والے پر قیاس کرتے ہوئے روزے کے ساتھ احرام سے نکلنا جائز ہے اور تمتع کرنے والے نے اگر ایام تشریق میں روزے نہ رکھے ہوں تو رمضان کی قضاء پر قیاس کرتے ہوئے بعد میں روزے

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ : گھوڑے کو اذہم کہتے ہیں اذہم یدہم کا معنی گھوڑے کا سیاہ ہونا ہے

اب محض سیاہی کو دیکھ کر کسی حدیث کو اذہم کہا جاتے تو وہ لڑ پڑے گا۔

۱۔ اسماء لغویہ میں قیاس جاری کرنے کی دوسری خرابی یہ ہے کہ اسباب شرعیہ یعنی جن اسباب کی بنیاد پر شریعت احکام جاری کرتی ہے باطل ہو جاتیں گے مثلاً شریعت نے چوری کرنے کو ہاتھ کاٹنے کا سبب بنایا ہے اور شراب نوشی کو کوڑے لگانے کا۔ اگر یہ کہا جائے کہ ہاتھ کاٹنے کا اصل سبب خفیہ طریقے سے مال لینا ہے۔ اور کوڑے لگانے کا سبب عقل کا زائل کرنا ہے۔ جبکہ یہ چیزیں چوری اور شراب نوشی سے وسیع تر مفہوم رکھتی ہیں تو گویا ہم نے شریعت کے مقرر کردہ اسباب معطل کر کے اپنی طرف سے وضع کردہ اسباب متعین کر دیے اور یہ غلط ہے۔

## رکھ سکتا ہے۔

۱۔ قیاس کے درست ہونے کی پانچویں اور آخری شرط یہ ہے کہ جس مسئلہ میں قیاس سے حکم ثابت کیا جائے اس پر پہلے نص موجود نہ ہو، یوں بھی جب وہاں پہلے نص موجود ہے تو قیاس کی ضرورت ہی نہیں مُصنّف نے اس کی چند مثالیں فقہ شافعی سے دی ہیں۔ اول۔ وہ کہتے ہیں قتل خطا کے کفارہ میں مومن غلام آزاد کرنے کا حکم ہے تو اس پر قیاس کر کے ظہار اور قسم کے کفارہ میں بھی مومن غلام ہی ضروری ہے۔ مگر ہم کہتے ہیں کہ ظہار اور قسم میں خود نص موجود ہے جس میں مومن غلام کی قید نہیں تو جس مسئلہ میں از خود نص موجود ہے اس کو قیاس کے ذریعے دوسری نص کے نیچے لے جانے کی کیا ضرورت ہے۔ دوم ظہار کے کفارہ میں اللہ نے تین چیزیں رکھی ہیں۔ غلام آزاد کرنا، یہ نہ ہو تو ساٹھ روزے رکھنا اور یہ نہ ہو سکے تو ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانا۔ پہلی دو چیزوں میں قرآن نے یہ شرط بتلائی ہے کہ عورت کے قریب جانے سے قبل ان کا ادا کرنا ضروری ہے مگر کھانا کھلانے میں یہ شرط نہیں بتلائی تو شوافع نے پہلی دو پر قیاس کر کے اس میں بھی یہ شرط لگا دی۔ مگر ہم کہتے ہیں کہ کھانا کھلانے کی صورت چونکہ خود نص میں مذکور ہے اور اس میں یہ شرط نہیں تو اسے قیاس کے ذریعے اس شرط سے مقید کرنے کی کیا ضرورت اور کیا جواز ہے؟ سوم تمتع کرنے والے شخص پر جانور کی قربانی ضروری ہے اگر وہ قربانی نہ دے سکے تو تین روزے دس ذی الحج سے قبل حالت احرام میں رکھے اور سات روزے حج سے فارغ ہو کر اور جس شخص کو عمرہ یا حج سے روک دیا جائے جبکہ اس نے احرام باندھ رکھا ہو تو قرآن نے حکم دیا ہے کہ وہ حدودِ حرم میں قربانی کا جانور بھیج دے جب وہ وہاں ذبح ہو جائے تو یہ شخص جہاں سے روکا گیا ہے وہیں احرام کھول سکتا ہے مگر شوافع نے تمتع پر قیاس کر کے یہاں بھی کہہ دیا ہے کہ جس شخص کو روک لیا گیا ہو وہ اگر قربانی نہ بھیج سکے تو دس روزے رکھ کر احرام کھول دے۔ مگر ہمارے نزدیک یہ جائز نہیں جب تک جانور ذبح نہ ہو یہ احرام ہی میں رہے گا۔ کیونکہ قرآن میں صرف جانور ذبح کرنے کا حکم ہے تو جہاں قرآنی نص موجود ہے وہاں قیاس کے ذریعے کوئی اور حکم ثابت کرنے کی گنجائش نہیں۔ چہارم شوافع یہ بھی کہتے ہیں کہ جس طرح رمضان کے روزے فوت ہو جائیں تو جب چاہے تضادی جاسکتی ہے اسی طرح تمتع کرنے والے نے ہدی نہ ہونے کے سبب ایام حج میں جو تین روزے رکھنے تھے اگر وہ فوت ہو جائیں تو بعد میں بطور تضا رکھ سکتے ہیں مگر ہم کہتے ہیں کہ پھر اسے ان تین روزوں کی جگہ ہدی یعنی قربانی ہی دینا پڑے گی۔ حضرت عمر فاروق نے ایک شخص کو (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



فصل القیاس الشرعی هو ترتب الحكم في غير المنصوص  
 عليه على معنى هو علة لذلك الحكم في المنصوص عليه ثم  
 انما يعرف كون المعنى علة بالكتاب وبالسنة وبالاجماع و  
 بالاجتهاد وبلاستنباط فمثال العلة المعلومة بالكتاب  
 كثرة الطواف فانها جعلت علة لسقوط الحرج في الاستينان  
 في قوله تعالى: لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَ هُنَّ طَوَّافُونَ  
 عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ "ثم أسقط رسول الله صلى الله عليه  
 وسلم حرج نجاسة سور الهدية بحكم هذه العلة فقال عليه  
 السلام: "أَلْهَرُ كَيْسَتْ بِنَجَسَةٍ فَإِنَّهَا مِنَ الطَّوَافِينَ عَلَيْكُمْ  
 وَالطَّوَافَاتِ" فقام أصحابنا جميعاً ما يسكن في البيوت كالقارعة  
 والحية على الهدية بعلة الطواف وكذلك قوله تعالى: "يُرِيدُ  
 اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ" بَيِّنَ الشَّرْعُ أَنَّ الْإِنْفَازَ  
 لِلْمَرِيضِ وَالْمُسَافِرِ لِتَسْيِيرِ الْأُمْرِ لِيَتِمَّ كُنُوزُ مِنْ تَحْقِيقِ مَا يَتَرَجَّحُ  
 فِي تَطَرُّهِمْ مِنَ الْأَثْيَانِ بِوُضُوفَةِ الْوَقْتِ أَوْ تَأْخِيرِهِ إِلَى أَيَّامٍ أُخَرَ  
 وَباعتبار هذا المعنى قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ الْمُسَافِرُ إِذَا نَوَى فِي أَيَّامٍ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ : ایسا ہی کرنے کا حکم دیا تھا مصنف نے یہاں ایام تشریق کا لفظ اس لیے بولا ہے کہ بعض علماء  
 کے نزدیک یہ تین روزے گیارہ بارہ اور تیرہ ذی الحج کو بھی رکھے جاسکتے ہیں۔ امام مالک اور امام شافعی کا یہی مسلک  
 ہے۔ کیونکہ اگر ان حج ری جہا کی صورت میں تیرہ ذی الحج تک جاری ہیں۔ ان تمام قیاسات شافعیہ کے جواب میں  
 ہم یہی کہتے ہیں کہ جن مسائل میں آپ نے قیاس سے حکم لگایا ہے وہاں پہلے سے نصوص موجود ہیں تو کیوں نہ  
 نصوص ہی پر عمل کیا جائے۔ البتہ آخری مسئلہ میں حضرت عمرؓ کا فیصلہ ہے مگر وہ بھی امر غیر معتول میں ہونے کی وجہ  
 سے حدیث کی طرح ہے۔ دیے بھی ان کا قول ہمارے قیاس سے بہتر ہے۔

رَمَضانَ وَاجِبًا آخَرَ يَقَعُ عَنْ وَاجِبٍ آخَرَ لِأَنَّهُ لَمْ تَثْبُتْ لَهُ  
التَّرَخُّصُ بِمَا يَرْجِعُ إِلَى مَصَالِحِ دِينِهِ وَهُوَ الْإِنْفَاطُ فَلِأَنَّ  
يُثْبِتُ لَهُ ذَلِكَ بِمَا يَرْجِعُ إِلَى مَصَالِحِ دِينِهِ وَهُوَ اخْتِزَامُ النَّفْسِ  
عَنْ عَهْدَةِ الْوَاجِبِ أَوَّلَى - وَمِثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُومَةِ بِالسُّنَّةِ فِي  
قَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: "لَيْسَ الْوُضُوءُ عَلَى مَنْ نَامَ قَائِمًا  
أَوْ قَاعِدًا أَوْ رَاكِعًا أَوْ سَاجِدًا إِلَّا نَامَ الْوُضُوءُ عَلَى مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا  
فِيَنَّهُ إِذَا نَامَ مُضْطَجِعًا اسْتَرْخَتْ مَفَاصِلُهُ" جَعَلَ اسْتِرْخَاءَ  
الْمَفَاصِلِ عِلَّةً فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ بِهَذِهِ الْعِلَّةِ إِلَى التَّوْبِ مُتَتَبِعًا  
أَوْ مُتَكَيِّفًا إِلَى شَيْءٍ لَوْ أُزِيلَ عَنْهُ لَسَقَطَ وَكَذَلِكَ يَتَعَدَّى الْحُكْمُ  
بِهَذِهِ الْعِلَّةِ إِلَى الْإِغْنَاءِ فِي السُّكْرِ -

فصل قیاس شرعی نام ہے غیر منصوص علیہ میں اس معنی کی بنیاد پر حکم مرتب کرنے کا جو منصوص  
علیہ میں اسی حکم کے لیے علت ہے۔ پھر اس معنی کا علت ہونا یا تو کتاب اللہ سے معلوم ہوتا  
ہے یا سنت نبویہ سے یا اجماع سے اور یا اجتہاد و استنباط سے۔ تو کتاب اللہ سے معلوم  
ہونے والی علت کی مثال زیادہ چکر کاٹنا ہے کہ اسے اذن طلبی کا حرج ساقط کرنے کے لیے  
اس آیت میں علت بنایا گیا ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: "تم پر اور ان (بچوں اور  
غلاموں) پر ان (تین اوقات) کے بعد کوئی گناہ نہیں (کیونکہ) تم آپس میں ایک دوسرے  
پر کثرت سے آتے جاتے ہو" (سورۃ نور آیت ۵۸) پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نبی کے

لے جب یہ بات طے ہوگئی کہ قیاس اس چیز کا نام ہے کہ کسی ایسے مسئلہ میں جس پر نص سے حکم وارد ہو اور وہ حکم کسی  
علت پر مبنی ہو پھر وہی علت کسی دوسرے مسئلے میں جہاں نص نہ ہو موجود ہو تو اس پر بھی حکم نص ثابت کر دیا جاتے تو دیکھنا  
یہ ہے کہ علت کا علت ہونا کیسے معلوم ہوتا ہے یعنی کیسے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نص میں یہ حکم اس علت پر مبنی ہے۔ تو مصنف  
فرماتے ہیں یہ چیز قرآن حدیث اجماع اور قیاس چاروں طرح کے دلائل سے ثابت ہوتی ہے۔



پس خوردہ کا حرج نجاست اسی علت کی بناء پر ساقط کرتے ہوئے ارشاد فرمایا: ”بلی نجس نہیں۔ کیونکہ تم پر کثرت سے آنے جانے والوں اور آنے جانے والیوں (غلاموں اور باندیوں) کی طرح ہے۔“ (ابوداؤد، ترمذی، نسائی، کتاب الطہارۃ) تو ہمارے فقہاء نے کثرت سے آنے جانے کی علت کی بناء پر گھروں میں رہنے والی سب چیزوں جیسے چوبہا سانپ وغیرہ کو بلی ہی پر قیاس کیا ہے۔ اسی طرح باری تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”اللہ تعالیٰ تمہارے لیے آسانی چاہتا ہے مشکل نہیں چاہتا۔“ (سورۃ بقرہ آیت ۱۸۵) تو شریعت نے واضح کر دیا کہ مریض اور مسافر کے لیے روزہ نہ رکھنے کی اجازت ان پر محالہ آسان کرنے کے لیے ہے۔ تاکہ وقتی فریضہ ادا کرنے یا اسے دوسرے دنوں تک مؤخر کرنے میں سے جو بھی ان کی نظر میں ترجیح پائے اسے بجالانے کا انہیں اختیار ہو اور اس معنی کا اعتبار کرتے ہوئے امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں، ”مسافر نے (دوران سفر) جب رمضان کے دنوں میں کسی اور واجب (روزہ مثلاً پچھلے رمضان کی قضاء) کی نیت کر لی تو وہی واجب ادا ہو جائے گا۔ کیونکہ

۱۔ قرآن سے علت حکم کے معلوم ہونے کی مثال یہ آیت مبارکہ ہے کہ اللہ فرماتا ہے کہ فجر سے قبل اور دہرے وقت جب تم سخت گرمی کے باعث کپڑے اتار دیتے ہو اور عشاء کے بعد ان تین اوقات میں تمہارے غلاموں کو تم سے اجازت لے کر تمہارے پاس آنا چاہتے تاکہ تمہاری بے پردگی نہ ہو۔ مگر ان تین اوقات کے علاوہ دیگر اوقات میں ان کا بلا اجازت آجانا بھی کوئی حرج کی بات نہیں۔ کیونکہ انہیں تمہارے پاس کثرت سے آجانا اور چکر لگانا پڑتا ہے۔ اور بار بار اجازت لینے میں تمہیں بھی تکلیف ہوگی اور انھیں بھی۔ تو اللہ نے زیادہ آنے جانے کو اذن مطلق ساقط کرنے کی علت بتلایا ہے۔ اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی بھی ہے کہ بلی چونکہ تمہارے گھروں میں تمہارے غلاموں اور باندیوں کی طرح ہر وقت گھومتی رہتی ہے۔ برتنوں میں منہ مارتی پھرتی ہے اس لیے اس کا پس خوردہ نجس نہیں۔ ورنہ تمہاری اکثر چیزیں نجس قرار پائیں گی۔ تو قرآن سے معلوم ہو گیا اور حدیث سے اس کی تائید ہو گئی کہ کسی چیز کا خواہ وہ انسان ہو یا جانور گھر میں زیادہ گھومنا پھرنا حرج ساقط ہونے کی علت ہے۔ اب ہمارے علمائے دیکھا کہ چوبہا سانپ بھی یہ علت موجود ہے تو اس غیر منصوص علیہ مسئلہ میں اسی علت کی بناء پر انھوں نے فرمایا کہ اس کا

جب اسے اسکے بدنی فوائد سے تعلق رکھنے والے امور میں رخصت حاصل ہے اور وہ روزہ چھوڑنے کی اجازت ہے تو اس کے دینی فوائد سے تعلق رکھنے والے امور میں اسے رخصت حاصل ہونا زیادہ ضروری اور بہتر ہے اور وہ خود کو فرض کی ادائیگی سے سبکدوش کرنا چاہیے اور سنت نبویہ سے معلوم ہونے والی علت کی مثال نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد میں ہے: ”جو شخص کھڑے کھڑے یا بیٹھے بیٹھے یا رکوع و سجدہ میں سو جائے اس پر (دوبارہ) وضو ضروری نہیں، وضو تو اسی پر ضروری ہے جو پہلو پہ سوتے، کیونکہ جب وہ پہلو پہ سوتے گا تو اس کے جوڑ ڈھیلے ہو جائیں گے“ (اور ہوا خارج ہونے کا امکان قوی ہو جائے گا)۔ ابو داؤد و ترمذی کتاب الطہارۃ۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جوڑوں کا ڈھیلا پڑ جانا علت بنایا ہے تو اسی علت کی بنا پر ایسی نیند کی طرف بھی حکیم بڑھے گا جو ایسی چیز پٹیک لگانے کی صورت میں ہو کہ اگر وہ چیز کھینچ لی جائے تو سونے والا گر جائے۔ اسی طرح اسی علت سے یہ حکم پہنچی اور نئے کی حالت کی طرف بھی بڑھے گا۔

۱۔ جب اللہ نے سورہ بقرہ میں مریض اور مسافر کو رمضان میں روزہ چھوڑنے اور بعد میں کسی دن قضا کرنے کی رخصت عطا فرمائی تو ساتھ ہی فرمایا کہ اللہ تمہارے لیے آسانی چاہتا ہے تنگی نہیں معلوم ہوا اس رخصت کی علت بندے کا معاملہ آسان رکھنا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ نے یہ دیکھ کر اپنی غیر معمولی قوت اجتہاد پر کمال بولتے پر فرمایا واجب بندے کی دنیا میں آسانی اللہ کے ہاں آتی اہم ہے تو آخرت کی آسانی زیادہ پسندیدہ ہونی چاہیے۔ لہذا اگر مسافر سفر میں یا مریض مرض میں رمضان کے روزے کی گجہ کسی اور واجب مثلاً پچھلے سالوں کے قوت شدہ روزے کی نیت کر لیتا ہے تو وہ نیت درست ہو گی کیونکہ ممکن ہے اسی سفر یا اسی مرض میں اس کی موت ہو جائے تو موجودہ رمضان کا روزہ رہ جانے پر قیامت میں سوال نہ ہو گا البتہ گذشتہ رمضان کی قضا کا سوال ضرور ہو گا۔

۲۔ سنت سے کسی علت کا علت ہونا کیسے معلوم ہو، اس کی مثال مذکورہ حدیث ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب آدمی زمین پر لیٹ کر سوتے گا تو اس کے اعضا ڈھیلے ہو جائیں گے وضو ٹوٹنا قوی ہو جائے گا۔ اس لیے اس دوبارہ وضو لازم ہے معلوم ہوا نیند میں اعضا کا ڈھیلا پڑنا وضو ٹوٹنے کی علت ہے تو کسی ایسی چیز کے سہارے پہ سونا کہ اگر وہ



وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "تَوَضَّعْتُ وَصَلَّيْتُ وَإِنْ قَطَرَ الدَّمُ  
 عَلَى الْخَصِيرِ قَطْرًا فَإِنَّهُ دَمٌ عَرِقِي أَنْفَجَرَ" جَعَلَ انفجار  
 الدَّمِ عِلَّةً فَتَعَدَّى الْحُكْمُ بِهَذَا الْعِلَّةِ إِلَى الْفَصْدِ وَالْحِجَامَةِ  
 وَمِثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُومَةِ بِالْإِجْمَاعِ فِيمَا قُلْنَا الصَّغْرُ عِلَّةٌ  
 لِوِلَايَةِ الْآبِ فِي حَقِّ الصَّغِيرِ فَيَثْبُتُ الْحُكْمُ فِي حَقِّ الصَّغِيرَةِ  
 لَوْجُودِ الْعِلَّةِ وَالْبُلُوغُ عَنِ الْعَقْلِ عِلَّةٌ لِزَوَالِ وَلَايَةِ  
 الْآبِ فِي حَقِّ الْغُلَامِ فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ إِلَى الْجَارِيَةِ بِهَذَا  
 الْعِلَّةِ وَانْفِجَارُ الدَّمِ عِلَّةٌ لِانْتِقَاضِ الطَّهَارَةِ ثُمَّ بَعْدَ  
 ذَلِكَ نَقُولُ الْقِيَاسُ عَلَى فَوْعَيْنِ أَحَدُهُمَا أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ  
 الْمُتَعَدَّى مِنْ فَوْعِ الْحُكْمِ الثَّابِتِ فِي الْأَصْلِ وَالثَّانِي أَنْ  
 يَكُونَ مِنْ جَنْبِهِ مِثَالُ الْإِتِّحَادِ فِي النَّوَءِ مَا قُلْنَا إِنَّ الصَّغْرَ  
 عِلَّةٌ لِوِلَايَةِ الْإِنْكَاحِ فِي حَقِّ الْغُلَامِ فَيَثْبُتُ وَلَايَةُ الْإِنْكَاحِ  
 فِي حَقِّ الْجَارِيَةِ لَوْجُودِ الْعِلَّةِ فِيهَا وَبِهِ يَثْبُتُ الْحُكْمُ فِي  
 الثَّيِّبِ الصَّغِيرَةِ وَكَذَلِكَ قُلْنَا الطَّوَافُ عِلَّةٌ لِسُقُوطِ  
 نَجَاسَةِ السُّورِ فِي سُورِ الْهَرَّةِ فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ إِلَى سُورِ  
 سِوَاكِ الْبُيُوتِ لَوْجُودِ الْعِلَّةِ وَبُلُوغُ الْغُلَامِ عَنِ الْعَقْلِ  
 عِلَّةٌ لِزَوَالِ وَلَايَةِ الْإِنْكَاحِ فَيَزُولُ الْوِلَايَةُ عَنِ الْجَارِيَةِ  
 بِهَذَا الْعِلَّةِ وَمِثَالُ الْإِتِّحَادِ فِي الْجَنْسِ مَا يُقَالُ كَثْرَةُ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: چیز بہت جلتے تو سونے والا اگر جاتے یا آدمی پہ بے ہوشی اور نشہ طاری ہو جاتے تو یقیناً اعضا  
 ڈھیلے پڑتے ہیں لہذا اسی علت کے سبب وضو ٹوٹے گا۔

الطَّوَّافِ عِلَّةُ سَقُوطِ حَرْجِ الْإِسْتِيزَانِ فِي حَقِّ مَا مَلَكَتْ  
 أَيْمَانُنَا فَيَسْقُطُ حَرْجُ نَجَاسَةِ السُّورِ بِهَذَا الْعِلَّةِ فَإِنَّ هَذَا  
 الْحَرْجَ مِنْ جَنْسِ ذَلِكَ الْحَرْجِ لِأَمِنْ تَوَعُّهِ وَكَذَلِكَ  
 الصَّغَرُ عِلَّةٌ وَلَا يَتَصَرَّفُ لِأَبٍ فِي الْمَالِ فَيُثْبِتُ  
 وَلَا يَتَصَرَّفُ فِي النَّفْسِ بِحُكْمِ هَذِهِ الْعِلَّةِ وَإِنْ جُلُوعُ  
 الْجَارِيَةِ عَنْ عَقْلِ عِلَّةُ زَوَالِ وَلَا يَتَصَرَّفُ لِأَبٍ فِي الْمَالِ فَيَزُولُ  
 وَلَا يَتَبَيَّنُ فِي حَقِّ النَّفْسِ بِهَذَا الْعِلَّةِ - ثُمَّ لَا بُدَّ فِي هَذَا  
 النَّوعِ مِنَ الْقِيَاسِ مِنْ تَجْنِيسِ الْعِلَّةِ بِأَنَّ تَقْوِيلَ إِنَّمَا يَثْبُتُ  
 وَلَا يَتَصَرَّفُ لِأَبٍ فِي مَالِ الصَّغِيرَةِ لِأَنَّهَا عَاجِزَةٌ عَنِ التَّصَرُّفِ  
 بِنَفْسِهَا فَاقْتَبَتِ الشَّرْعُ وَلَا يَتَصَرَّفُ لِأَبٍ كَمَا لَا يَتَعَطَّلُ مَصَالِحُهَا  
 الْمَتَّعِلَّةُ بِذَلِكَ وَقَدْ عَجَزَتْ عَنِ التَّصَرُّفِ فِي نَفْسِهَا  
 فَوَحَبَ الْقَوْلُ بِوَلَا يَتَصَرَّفُ لِأَبٍ عَلَيْهَا وَعَلَى هَذَا انْظَارُكَ -

اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے : (اے فاطمہ بنت ابی جہش!)  
 تم وضو کرو اور نماز پڑھو، خواہ تیرے مصئے پر (استحاضہ کا) خون ٹپکتا رہے کیونکہ  
 یہ کسی رگ کے پھٹ جانے سے نکلنے والا خون ہے (مید احمد بن حنبل و ترمذی) نبی  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے خون کے پھوٹ پڑنے کو علت قرار دیا ہے، تو اسی علت سے  
 یہ حکم رگ کھلوانے اور پچھنے لگوانے کی طرف (بھی) بڑھے گا۔ اور اجماع سے معلوم  
 ہے جس قیاس کی علت حدیث سے معلوم ہو اس کی ایک اور مثال مصنفؒ یہ ہے کہ حدیث

میں ہے ایک عورت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی کہنے لگی، میرا حیض مسلسل جاری ہے رکتا ہی نہیں، میں  
 کیا کروں؟ آپ نے فرمایا تم وضو کر کے نماز پڑھ لیا کہ خواہ خون مصئے پر رکتا رہے کیونکہ یہ حیض کا خون نہیں  
 بلکہ جسم کی کوئی رگ پھٹ گئی ہے اس کا خون ہے۔ تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ رگ پھٹ جانے سے  
 بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر



ہونے والی علت کی مثال یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں، بچے کے مال کے حق میں اس کا بچپن باپ کا اختیار ثابت ہونے کے لیے علت ہے تو اسی علت کے پائے جانے سے یہ حکم بچی کے حق میں (بھی) ثابت ہو جاتا ہے اور عقلمندی کے ساتھ بالغ ہونا لڑکے کے حق میں باپ کے اختیار کے ختم ہو جانے کی علت ہے تو اسی علت سے یہ حکم لڑکی کی طرف بھی بڑھتا ہے۔ اور خون کا (رگ سے) پھٹ پڑنا مستحاضہ (عورت) کے حق میں وُضُو ٹوٹنے کی علت ہے تو اس کے سوا دوسرے (معذورین) کی طرف بھی یہ حکم اسی علت کے پائے جانے سے متعدی ہوگا۔ اس کے بعد ہم یہ کہتے ہیں کہ قیاس دو قسم پر ہے۔ ایک یہ کہ (اصل سے فرع کی طرف) بڑھنے والا حکم اصل

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: جسم سے خون نکلنا وُضُو توڑ دیتا ہے، ایسے شخص کو چاہیے کہ وہ نیا وُضُو کر کے نماز پڑھے تو اسی علت سے یہ مسئلہ بھی ثابت ہو گیا کہ اگر کسی نے بچنے لگانے والے سے رگ کھلوائی ہو یا بچنے لگا ہوں تو اسے بھی نیا وُضُو کر کے نماز پڑھنی چاہیے کہ رگ سے خون نکلنا وُضُو توڑ دیتا ہے اور یہ علت حدیث سے ثابت ہے۔

۱۔ شوافع اور احناف کا اس امر میں اختلاف ہے کہ نابالغ بچی کا نکاح کرنے میں اس کے باپ کو جو اختیار حاصل ہے اس کی علت کیا ہے۔ شوافع کے نزدیک اس کی بکارت یعنی کنوار پن علت ہے۔ ہمارے نزدیک اس کی نابالغی اور بچپن علت ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نابالغ لڑکے کا نکاح کرنے میں باپ کو جو اختیار حاصل ہے اس کے متعلق سب کا اجماع ہے کہ اس کی علت لڑکے کا بچپن ہی ہے۔ جب لڑکے میں اس کا بچپن بالاجماع باپ کے اختیار کی علت ہے تو لڑکی کے حق میں بھی یہی علت معتبر ہونی چاہیے، اسی طرح لڑکا بالغ ہو جائے تو اس کا بلوغ باپ کے اس اختیار کو ساقط کر دیتا ہے کہ وہ از خود اس کا نکاح کرے تو لڑکی کا بلوغ بھی باپ کے اختیار کے زائل کرنے کی علت بننا چاہیے۔ ثابت ہوا حکم کا مدار بلوغ و عدم بلوغ پر ہے خواہ وہ لڑکا ہو یا لڑکی۔

۲۔ اجماع سے ثابت ہونے والی علت کی دوسری مثال مُصْتَفٰی رَحْمَۃُ اللہ علیہ نے یہ دی ہے کہ حدیث کی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

میں ثابت حکم کی نوع میں سے ہو، اور دوسرا یہ کہ وہ اس کی جنس سے ہو۔ نوع میں اتحاد کی مثال یہ ہے جو ہم کہتے ہیں کہ لڑکے کے حق میں نکاح کر دینے کے اختیار کے لیے بچپن علت ہے تو لڑکی میں (بھی) اس علت کے پائے جانے سے نکاح کرنے کا اختیار ثابت ہوتا ہے اور اسی سے بچپن میں کنوار پر کھونے والی بچی کے حق میں بھی یہ حکم ثابت ہوتا ہے۔ اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ (زیادہ) آنا جانا بلی کے جھوٹھے (پانی وغیرہ) کی نجاست کے ساقط ہو جانے کی علت ہے تو اسی علت کے پائے جانے سے یہ حکم گھروں میں رہنے والے (دیگر جانوروں) کے جھوٹھے کی طرف (بھی) پڑھتا ہے اور لڑکے کا عقل و خرد کے ساتھ بالغ ہونا نکاح کرنے کے اختیار کے سقوط کی علت

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: بنیاد پر سب فقہاء کا اس امر پر اجماع ہے کہ استحاضہ والی عورت کا وضو اس کے خون لگ بدن کے چھوٹ پڑنے سے ٹوٹتا ہے تاہم اسے وضو کر کے نماز پڑھ لینا چاہیے خواہ خون چلتا ہی رہے۔ اسی طرح سب بول اور استطلاق بطن کے مریضوں میں اسی عذر کی موجودگی کے باعث یہی حکم جاری ہوتا ہے۔ جیسا کہ کتب فقہ میں اسکی تفصیلات مذکور ہیں۔

۱۔ اصل اور فرع کے حکم میں اتحاد ضروری ہے۔ کیونکہ قیاس اسی چیز کا نام ہے کہ اتحاد علت کی بنا پر فرع میں اصل والا ہی حکم ثابت کیا جائے۔ تاہم حکم کا اتحاد کبھی نوع میں ہوتا ہے کبھی جنس میں۔ اصول فقہ والوں کے نزدیک نوع کی تعریف یہ ہے کہ وہ مفہوم جو متحد الغرض افراد پر صادق ہو جیسے ”رَجُلٌ“ یا ”امْرَأَةٌ“ کہ ان کے افراد کی اغراض متحد ہیں سب مردوں کی غرض تخلیق من حیث الرجل ایک ہے اور سب عورتوں کی غرض من حیث المرأة ایک ہے۔ جبکہ جنس وہ مفہوم ہے جو مختلف الاغراض افراد پر صادق ہو جیسے ”انسان“ تو حکم میں اتحاد نوع کی مثال یہ ہے کہ لڑکے کے حق میں باپ کو نکاح کا اختیار ہے تو بعینہ یہی حکم لڑکی کے لیے بھی ہے۔ دونوں کی نوع ایک ہے کہ دونوں کی غرض ایک ہے اور وہ یہ کہ کسی سبب سے بچپن میں اولاد کا نکاح کرنا ہو تو باپ کو اس معاملہ میں اختیار ملنا چاہیے۔ اسی طرح جس بچی کا کسی حادثہ سے کنوار پر یعنی بکارت زائل ہو جائے تو مدار حکم چونکہ بچپن ہے اس لیے باپ کا اختیار اس کے حق میں بھی ثابت ہے کہ وہ جہاں چاہے اس کا نکاح کر سکتا ہے۔



ہے تو اسی علت سے لڑکی میں بھی اختیار زائل ہو جاتا ہے۔ اور جنس میں (حکم کے) اتحاد کی مثال یہ ہے کہ کہتے ہیں، زیادہ آنا جانا ہمارے زیر دستوں (غلاموں باندیوں) کے حق میں اذن طلبی کا حرج ساقط ہونے کی علت ہے تو اسی علت سے (بلی غیر کے) جھوٹے کی نجاست کا حرج بھی ساقط ہو جاتا ہے۔ کیونکہ یہ حرج اُس حرج کی جنس سے تو ہے نوع سے نہیں۔ اسی طرح لڑکی کے مال میں باپ کو تصرف کا اختیار حاصل ہونے کی علت لڑکی کا بچپن ہے تو اسی علت سے لڑکی کے نفس میں بھی تصرف کا اختیار ثابت ہوتا ہے اور عقل و خرد کے ساتھ لڑکی کا بالغ ہو جانا اس کے مال میں باپ کے اختیار کے ختم ہو جانے کی علت ہے تو اسی علت سے اس کے نفس میں (بھی) باپ کا اختیار زائل ہو جاتا ہے۔ بعد ازاں قیاس کی اس قسم میں علت کا ایک

۱۔ نوع میں علت کے اتحاد کی یہ مثال بھی ہے کہ بلی کا پس خوردہ اس لیے نجس نہیں کہ وہ گھر میں اکثر گھومتی پھرتی ہے تو چوہے وغیرہ کا پس خوردہ بھی اسی علت سے نجس نہیں تو اصل اور فرع دونوں میں ایک ہی نوع کا حکم ثابت ہے یعنی عدم نجاست کہ اس کی ایک ہی غرض ہے۔ اسی طرح لڑکے کا بلوغ باپ کا یہ اختیار ساقط کر دیتا ہے۔ تو اصل اور فرع میں ایک ہی نوع کا حکم ثابت ہے۔

۲۔ ہمارے غلاموں کو تین اوقات کے سوا باقی میں اس علت کی بنا پر ہمارے پاس مکروں میں جہاں ہم بیٹھے ہوں آنے کے لیے اذن طلبی کی ضرورت نہیں کہ وہ اکثر گھر میں گھومتے پھرتے ہیں تو اسی علت کے باعث بلی کے پس خوردہ کا نجس نہ ہونا حدیث میں آیا ہے، پیچھے بحث گذر چکی ہے تو اصل کا حکم اذن طلبی کا غیر ضروری ہونا ہے اور فرع کا حکم عدم نجاست۔ ان دونوں کی نوع تو الگ ہے مگر جنس ایک ہے، وہ یہ کہ دین میں طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں۔ دین میں حرج نہیں۔

۳۔ جنس میں اصل و فرع کے حکم کے اتحاد کی دوسری مثال یہ ہے کہ بچے کے مال میں باپ کو تصرف کا اختیار بالاتفاق اس لیے ہے کہ وہ بچے ہے تو اس علت سے باپ کو بچے کا نکاح کرنے کا بھی اختیار ہے تو اصل کا حکم حال میں تصرف کا اختیار ہے اور فرع کا حکم نفس میں تصرف (یعنی نکاح) کا اختیار ہے۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہی جنس سے ہونا ضروری ہے۔ جیسے آپ کہتے ہیں کہ بچے کے مال میں باپ کا اختیار اس لیے ثابت ہوتا ہے کہ وہ (مال میں) خود تصرف کرنے سے عاجز ہے لہذا بشرط نے باپ کا اختیار ثابت کر دیا تاکہ مال سے متعلق بچے کی ضروریات ضائع نہ ہو جائیں جبکہ وہ اپنے نفس میں بھی تصرف سے عاجز ہے تو اس کے نفس پر بھی باپ کا اختیار ماننا ضروری ٹھہرا۔ اسی طرح اس کی دیگر مثالیں ہیں۔

وَحُكْمُ الْقِيَاسِ الْأَوَّلِ أَنْ لَا يَبْطُلُ بِالْفَرْقِ لِأَنَّ الْأَصْلَ مَعَ الْفَرْعِ لَمَّا اتَّحَدَ فِي الْعِلَّةِ وَجِبَ اتِّحَادُهُمَا فِي الْحُكْمِ وَإِنْ افْتَرَقَا فِي غَيْرِ هَذِهِ الْعِلَّةِ وَحُكْمُ الْقِيَاسِ الثَّانِي فسادُ مَا نَفَعَهُ التَّجَنُّيسُ وَالْفَرْقِ الْخَاصِ وَهُوَ بَيَانُ أَنَّ تَأْثِيرَ الصَّغَرِ فِي وَلَايَةِ النَّصْرِفِ فِي الْمَالِ فَوْقَ تَأْثِيرِهِ فِي وَلَايَةِ النَّصْرِفِ فِي النَّفْسِ وَبَيَانُ الْقِيمِ الثَّلَاثِ وَهُوَ الْقِيَاسُ بِعِلَّةٍ مُسْتَنْبَطَةٍ بِالرَّأْيِ وَالْاجْتِهَادِ ظَاهِرٌ وَتَحْقِيقُ ذَلِكَ إِذَا وَجَدْنَا وَصْفًا مُنَاسِبًا لِلْحُكْمِ وَهُوَ بِحَالٍ يُوجِبُ ثَبُوتَ الْحُكْمِ وَيَتَقَا ضَالًّا بِالنَّظَرِ إِلَيْهِ وَقَدْ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: یہ دونوں نوعیں ہیں تو جُدا۔ مگر جنس یعنی دفع ضرر میں متحد ہیں۔ اسی طرح عقل و خرد کے ساتھ بلوغت کے بعد جیسے مال میں باپ کا تصرف ختم ہوا اسی طرح نفس میں بھی ختم ہوا۔ یاد رہے یہ عقل و خرد کے ساتھ بالغ ہونے کی قید اس لیے ہے کہ اگر لڑکا یا لڑکی بالغ تو ہو جائے مگر وہ مجنون ہو یا سفیہ یعنی کم عقل ہو تو باپ کا اختیار قائم رہتا ہے تا آنکہ جنون و سفاہت زائل ہو۔

۱۔ جب حکم کی جنس متحد ہے تو ضروری ہے کہ اصل اور فرع کی علت کی جنس بھی متحد ہو۔ کیونکہ اتحاد علت کے بغیر اتحاد حکم پیدا نہیں ہو سکتا۔ اس کی مثال سے یہ حقیقت واضح ہے۔



اَقْتَرَنَ بِهِ الْحُكْمُ فِي مَوْضِعِ الْإِجْمَاعِ يُضَافُ الْحُكْمُ إِلَيْهِ  
لِلْمُنَاسَبَةِ لَا لِشَهَادَةِ الشَّرْعِ بِكَوْنِهِ عِلَّةٌ وَنَظِيرُهُ إِذَا رَأَيْنَا  
شَخْصًا أَعْطِيَ فَقِيرًا دِرْهَمًا غَلَبَ عَلَى الظَّنِّ أَنَّ الْإِعْطَاءَ  
لِدَفْعِ حَاجَةِ الْفَقِيرِ وَتَحْصِيلِ مَصَالِحِ الثَّوَابِ - إِذَا عُرِفَ  
هَذَا فَنَقُولُ إِذَا رَأَيْنَا وَصْفًا مُنَاسِبًا لِلْحُكْمِ وَقَدْ اُقْتَرَنَ  
بِهِ الْحُكْمُ فِي مَوْضِعِ الْإِجْمَاعِ يَغْلِبُ الظَّنُّ بِإِضَافَةِ الْحُكْمِ  
إِلَى ذَلِكَ الْوَصْفِ وَغَلَبَةُ الظَّنِّ فِي الشَّرْعِ تَوْجِبُ الْعَمَلَ  
عِنْدَ انْعِدَامِ مَا فَوْقَهَا مِنَ الدَّلِيلِ بِمَنْزِلَةِ الْمُسَافِرِ  
إِذَا غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ أَنَّ يَقْرُبُهُ مَاءٌ لَمْ يَجْزِلْهُ التَّيْمُّ  
وَعَلَى هَذَا مَسَائِلُ التَّحَرِّيِّ وَحُكْمُ هَذَا الْقِيَاسِ أَنْ يُبْطَلَ  
بِالْفَرْقِ الْمُنَاسِبِ لِأَنَّ عِنْدَنَا يُوجَدُ مُنَاسِبٌ سِوَاكَ فِي  
صُورَةِ الْحُكْمِ فَلَا يَبْقَى الظَّنُّ بِإِضَافَةِ الْحُكْمِ إِلَيْهِ  
فَلَا يَثْبُتُ الْحُكْمُ بِهِ لِأَنَّهُ كَانَ بِنَاءً عَلَى غَلَبَةِ الظَّنِّ  
وَقَدْ بَطُلَ ذَلِكَ بِالْفَرْقِ وَعَلَى هَذَا كَانَ الْعَمَلُ بِالنَّوَءِ  
الْأَوَّلِ بِمَنْزِلَةِ الْحُكْمِ بِالشَّهَادَةِ بَعْدَ تَرْكِيبَةِ الشَّاهِدِ  
وَتَعْدِيلِهِ وَالنَّوَءِ الثَّانِي بِمَنْزِلَةِ الشَّهَادَةِ عِنْدَ ظُهُورِ  
الْعَدَالَةِ قَبْلَ التَّرْكِيبَةِ وَالنَّوَءِ الثَّلَاثِ بِمَنْزِلَةِ شَهَادَةِ  
الْمُسْتَوْسِرِ -

پہلی قسم کے قیاس کا حکم یہ ہے کہ وہ (اصل و فرع میں) فرق سے باطل نہیں  
ہوتی کیونکہ اصل جب علت میں فرع کے ساتھ متحد ہو تو ان کا حکم میں اتحاد بھی واجب  
ہے بخلاف وہ اس علت کے سوا (دوسری اوصاف میں) مختلف ہی کیوں نہ ہوں اور

قیاس کی دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ علت کے اتحاد فی الجنس کے نہ ہونے اور خصوصی فرق سے یہ فاسد ہو جاتی ہے۔ وہ (خصوصی فرق) یہ ہے کہ مال میں (باپ کے لئے) اختیار تصرف میں نیچے کے بچپن کی تاثیر نیچے کے نفس کے متعلق اختیار تصرف میں اس کے بچپن کی تاثیر سے کم تر ہے۔ اور تیسری قسم یعنی رلے اور اجتہاد کے ساتھ ثابت ہونے

۱۔ اصل و فرع کے حکم کا نوع میں متحد ہونا اس امر کی دلیل ہے کہ ان کا علت بھی ایک ہی نوع سے ہے اور اتحاد فی النوع اتحاد فی الجنس کو مستلزم ہے۔ جہاں نوع متحد ہوگی جنس بھی متحد ہوگی۔ البتہ اس کا عکس ضروری نہیں لہذا قسم ثانی میں جہاں اصل و فرع کا حکم جنس میں متحد ہے علت بھی صرف جنس ہی میں متحد ہے اور اتحاد جنس اتحاد نوعی کو مستلزم نہیں۔ اس لیے قسم ثانی قسم اول سے اتحاد میں اصغ ہے تو قسم اول میں اصل و فرع میں کوئی فرق آجانے سے استدلال باطل نہیں ہوتا مگر قسم ثانی جو پہلے ہی سے ضعیف ہے اس فرق کی تحمل نہیں۔ مثلاً قسم اول میں اگر یہ فرق کیا جائے کہ دیکھو صاحب! ایک مثال ہے ایک طرف چھوٹا بچہ ہے دوسری طرف چھوٹی بچی جس کی بکارت کسی حادثے نے زائل کر دی یعنی وہ شیب ہو گئی تو بچے پر باپ کے اختیار کو دیکھ کر صغیرہ شیب پر اس کا اختیار ثابت کرنا درست نہیں کیونکہ بکارت کے زوال سے اس کی حیاں کمی آگئی ہے اس لیے اپنے نکاح کی بات خود کر سکتی ہے باپ کی محتاج نہیں یعنی اسے اس فرق کی وجہ سے نیچے پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ تو ہم اس کے جواب میں کہہ سکتے ہیں کہ بکارت کے زوال سے اس کا صغیر تو زائل نہیں ہوا۔ اور جب تک صغیر ہے وہ اپنے نقصان عقل کی وجہ سے باپ کی محتاج ہے۔ البتہ قسم ثانی میں اگر حکم کا متحد فی الجنس ہونا ثابت نہ ہو سکے تو قیاس کے بطلان میں کوئی شک نہیں بلکہ متحد فی الجنس ہوتے ہوئے بھی کسی اور خاص وجہ سے اصل و فرع میں تفریق آجائے تو قیاس فاسد ہو سکتا ہے۔ مثلاً کہا جاسکتا ہے کہ مال میں باپ کے اختیار سے لازم نہیں آتا کہ نفس میں بھی اختیار ہو۔ مال میں تو فوری تصرف کی ضرورت ہے۔ کھانے پینے کی حاجات کثیر الوقوع ہیں اور بچہ خود کچھ خرید نہیں سکتا۔ اس لیے باپ کا اختیار تصرف جاری کرنا پڑتا ہے جبکہ نکاح کرنا قضاء شہوت کے لیے ہے اور بچے میں شہوت نہیں۔ مگر یہ اس احتمال پر ہے کہ اس تفریق کا جواب نہ بن پڑے۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



والی علت کے ساتھ قیاس کا بیان ظاہر ہے۔ اس کی تحقیق یہ ہے کہ جب ہم حکم کے لئے مناسب وصف پائیں اور اس وصف کا حال یہ ہو کہ وہ اپنی ذات میں حکم ثابت کرے اور حکم کا تقاضا کرے اور اجماع (یعنی نص) کے مقام میں حکم اس سے ملا ہوا ہو (اُس سے ثابت ہو رہا ہو) تو اس مناسبت کی وجہ سے حکم اس کی طرف منسوب کر دیا جائے گا۔ اس وجہ سے نہیں کہ اس (وصف) کے علت ہونے پر شرع نے شہادت دی ہے۔ اس کی مثال یوں ہے کہ جب ایسا شخص دیکھیں جو کسی فقیر کو درہم دے رہا ہو تو ہمارے گمان میں یہ امر غالب آتا ہے کہ یہ درہم دینا فقیر کی ضرورت پوری کرنے اور ثواب کی برکات حاصل کرنے کے لیے ہے۔ جب یہ بات معلوم ہو گئی تو ہم کہتے ہیں، جب ہم ایسے وصف دیکھتے ہیں جو حکم کے مناسب ہے اور اجماع کے مقام میں اس سے حکم ملا ہوا ہے (اس سے ثابت ہو رہا ہے) تو اس وصف کی طرف حکم کا منسوب ہونا گمان پر غالب آتا ہے اور ظن کا غلبہ شرع میں عمل

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ : جبکہ یہاں یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ بعض اوقات ایسے حالات پیدا ہوتے ہیں کہ باپ کو اپنے چھوٹے بچے یا بچی کے لیے نکاح کا فیصلہ کرنا پڑتا ہے۔ باپ بیمار ہے موت کے آثار ظاہر ہیں اسے اپنے ورثہ سے ڈر ہے کہ وہ اس کے بچوں کے متعلق بہتر فیصلہ نہیں کریں گے تو وہ زندگی ہی میں اولاد کا مستقبل آئندہ خطرات سے محفوظ کرنا چاہتا ہے۔ تو اسے یہ اختیار حاصل ہونا چاہیے کہ یہ حاجت کھانے پینے کی حاجت سے غنیمت تر ہے اور طویل تر ہے۔ اس لیے سال کی بیان کردہ تفریق لائق اعتبار نہیں اور قیاس درست ہے۔

۱۔ اس سے قبل دو قسم کا قیاس بیان ہوا ہے۔ اول وہ جو قرآن و سنت کی نص سے معلوم ہونے والی علت کی بنا پر ہو دوم وہ جو اجماع سے معلوم ہونے والی علت کی بنا پر ہو۔ اب تیسری قسم یہ ہے کہ قیاس اور اجتہاد سے معلوم ہونے والی علت کی بنا پر قیاس کیا جاتے، اس کی تحقیق یہ ہے کہ ہم جب کوئی وصف دیکھتے ہیں جو اپنی ذات میں ایک حکم کا تقاضا کرتی ہے اور اس کے لیے مناسب حال ہے۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

واجب کرتا ہے۔ جبکہ اس سے اوپر والی کوئی دلیل نہ ہو جیسا کہ مسافر ہے جب اس کے گھمان پر یہ غالب ہو کہ اس کے قریب کہیں پانی ہے تو اس کے لیے تیمم جائز نہیں اسی بنیاد پر (دیگر) مسائل تحرری ہیں۔ قیاس کی اس قسم کا حکم یہ ہے کہ وصف مناسب میں فرق سے یہ باطل ٹھہرتا ہے۔ کیونکہ اس (فرق) کی موجودگی میں اس کے سوا کوئی اور مناسب (وصف) ثبوت حکم کے لیے پائی جاسکتی ہے۔ اس لیے اس (وصف) کی طرف حکم کی نسبت کا گھمان (غالب) باقی نہیں رہتا اور نہ ہی اس سے حکم ثابت ہوگا۔ کیونکہ یہ غلبہ ظن کی بنا پر ہوتا ہے اور وہ فرق کی وجہ سے باطل ہو چکا۔ اسی لیے پہلی نوع پر عمل ایسے حکم کے بمنزل ہے جو گواہ کی تحقیق اور چھان بین کے بعد (لی جانے والی) گواہی کے ساتھ ہو اور دوسری قسم (گواہ کی) عدالت کے

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: اور یہ بھی دیکھتے ہیں کہ ایک مقام میں جہاں نص یا اتفاق آزادی بنا پر اجماع ہے وہ وصف اس حکم کی علت بنی بھی ہے تو ذہن پر گھمان غالب ہو جاتا ہے کہ جہاں بھی یہ وصف ہو وہاں یہ حکم ہونا چاہیے۔

۱۔ جب یہ طے ہو گیا کہ غلبہ ظن کی بنا پر کسی وصف کو علت بنایا جاسکتا ہے تو فرمایا کہ غلبہ ظن کا حجت ہونا اور موجب عمل ہونا بھی شریعت کی روشنی میں متحقق ہے جیسے مسافر کو گھمان غالب ہو کہ یہیں پانی ہے آثار نظر آتے ہوں تو اسے تیمم جائز نہیں پانی کی تلاش ضروری ہے۔ اگر تیمم سے نماز پڑھ لی تو نہ ہوگی۔ قبلہ کی تحریر میں غلبہ ظن ہی سمت قبلہ ہے۔ پاک و ناپاک کپڑوں میں تحریر ضروری ہے۔

۲۔ جیسے امام شافعی فرماتے ہیں کہ زکوٰۃ کا وجوب بالغین کے حق میں دفع حاجت فقیر کی بنا پر ہے لہذا بچے کے مال میں بھی اس علت کی موجودگی کے باعث زکوٰۃ واجب ہے۔ ہم کہتے ہیں دفع حاجت فقیر وجوب زکوٰۃ کے لیے وصف مناسب نہیں بلکہ مال کا پاک کرنا وجوب زکوٰۃ کے لیے وصف مناسب ہے۔ کیونکہ زکوٰۃ کا معنی ہی اس پر ولالت کرتا ہے۔ قرآن میں ہے قد افلح من زکھا۔ اسی لیے سادات کو زکوٰۃ نہیں لگتی کہ اللہ تعالیٰ خاندان نبوت کو لوگوں کے مال کی میل نہیں کھلانا چاہتا۔ تو وصف مناسب کے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



ظاہر ہوتے ہوئے تحقیق سے قبل گواہی کے بمنزل ہے اور تیسری قسم مخفی حالت والے شخص کی گواہی کے بمنزل ہے۔

فصل - أَلَا سَعْلَةُ الْمُتَوَجِّهَةِ عَلَى الْقِيَاسِ ثَمَانِيَّةٌ،  
الْمُبَانَعَةُ وَالْقَوْلُ بِمَوْجِبِ الْعِلَّةِ وَالْقَلْبُ وَالْعَكْسُ  
وَفَسَادُ الْوَضْعِ وَالْفَرْقُ وَالنَّقْضُ وَالْمُعَارَضَةُ - أَمَّا  
الْمُبَانَعَةُ فَنَوْعَانِ أَحَدُهُمَا مَنْعُ الْوَصْفِ وَالثَّانِي مَنْعُ  
الْحُكْمِ مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِمْ صَدَقَ الْفَطْرُ وَجَبَتْ بِالْفَطْرِ  
فَلَا تَسْقُطُ بِمَوْتِهِ لَيْلَةُ الْفَطْرِ، قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ وَجُوبَهَا  
بِالْفَطْرِ بَلْ عِنْدَنَا تَجِبُ بِرَأْسِ يَمُونُهُ وَيَلِي عَلَيْهِ -  
وَكَذَا الْكَذَا إِذَا قِيلَ قَدَرُ الزَّكَاةِ وَاجِبٌ فِي الذِّمَّةِ فَلَا  
يَنْقُطُ بِهَلَاكِ النَّصَابِ كَالَّذِينَ قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ بِأَنَّ  
قَدَرُ الزَّكَاةِ وَاجِبٌ فِي الذِّمَّةِ بَلْ آدَاءُهُ وَاجِبٌ  
وَلَكِنْ قَالَ الْوَاجِبُ آدَاءُهُ فَلَا يَسْقُطُ بِالْهَلَاكِ كَالَّذِينَ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ : وجود سے امام شافعی کا دفع حاجت کے متعلق پیدا کردہ گمان غالب ختم ہو گیا۔

۱۔ توسب سے قوی قیاس وہ ہے جس کی علت قرآن و سنت سے معلوم ہو۔ اس کے بعد وہ جس کی علت  
اجماع سے ثابت ہو اور اس کے بعد وہ جس کی علت گمان غالب سے۔ جیسے سب سے قوی تر فیصلہ وہ ہے  
جو ایسی شہادت پر مبنی ہو کہ گواہوں کی خوب چھان بین کر کے گواہی لی جائے۔ اس کے بعد وہ فیصلہ ہے جو یہ  
دیکھ کر کہ گواہ بظاہر عادل ہی دکھائی دیتا ہے۔ چھان بین کے بغیر گواہی قبول کر لی جائے۔ اس کے بعد وہ فیصلہ ہے  
جو ایسے گواہ کی گواہی پر ہو جو مستور الحال ہے۔ مگر مدعی علیہ نے گواہی پر اعتراض نہ کیا تو قاضی نے گواہی جاری کر دی  
جیسے یہ سب فیصلے درست ہیں یونہی یہ سب قیاسات بھی درست۔

بَعْدَ الْمَطَالَبَةِ قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ أَنْ الْأَدَاءَ وَاجِبٌ فِي صُورَةِ  
 الدِّينِ بَلْ حَرَّمَ الْمَنْعُ حَتَّى يَخْرُجَ عَنِ الْعَهْدَةِ بِالتَّخْلِيَةِ  
 وَهَذَا مِنْ قِبَلِ مَنْعِ الْحَكِيمِ. وَكَذَلِكَ إِذَا قَالَ السُّمُّ رُكْنٌ  
 فِي بَابِ الْوُضُوءِ فَلَيْسَ تَثْلِيثُهُ كَالْعَسَلِ قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ  
 التَّثْلِيثَ مَسْنُونٌ فِي الْعَسَلِ بَلْ إِمْلَاءُ الْفِعْلِ فِي مَحَلِّ  
 الْفَرْضِ زِيَادَةٌ عَلَى الْمَفْرُوضِ كَأَمْلَاءِ الْقِيَامِ وَالْقِرَاءَةِ  
 فِي بَابِ الصَّلَاةِ غَيْرَ أَنَّ الْإِمْلَاءَ بِأَبِ الْعَسَلِ لَا يَتَصَوَّرُ  
 إِلَّا بِالتَّكْرَارِ لِاسْتِيعَابِ الْفِعْلِ كُلِّ الْحَلِّ وَبِمِثْلِهِ فِي بَابِ  
 الْمَسِّحِ بِأَنَّ الْإِمْلَاءَ مَسْنُونٌ بِطَرِيقِ الْإِسْتِيعَابِ وَكَذَلِكَ  
 يُقَالُ التَّقَابُضُ فِي بَيْعِ الطَّعَامِ بِالطَّعَامِ شَرْطٌ كَالنَّقُودِ  
 قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ التَّقَابُضَ شَرْطٌ فِي بَابِ النَّقُودِ بَلْ  
 الشَّرْطُ تَعْيِينُهَا كَيْلَا يَكُونَ بَيْعُ النَّسِيئَةِ بِالنَّسِيئَةِ غَيْرَ أَنَّ  
 النَّقُودَ لَا يَتَعَيَّنُ إِلَّا بِالتَّقْبُضِ عِنْدَنَا وَأَمَّا الْقَوْلُ بِوُجُوبِ  
 الْعِلَّةِ فَهُوَ تَسْلِيمٌ كَوْنِ الْوَصْفِ عِلَّةً وَبَيَانُ أَنْ مَعْلُولَهَا  
 غَيْرُ مَا ادَّعَا الْمُعَلِّلُ وَمِثَالُهُ الْمِرْفَقُ حَدٌّ فِي بَابِ الْوُضُوءِ  
 فَلَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْعَسَلِ لِأَنَّ الْحَدَّ لَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْحَدِّ وَدِ  
 قُلْنَا الْمِرْفَقُ حَدٌّ السَّاقِطُ فَلَا يَدْخُلُ تَحْتَ حَكْمِ السَّاقِطِ  
 لِأَنَّ الْحَدَّ لَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْمَحْدُودِ وَكَذَلِكَ يُقَالُ صَوْمُ  
 رَمَضَانَ صَوْمُ فَرْضٍ فَلَا يَجُوزُ بَدْوُ التَّعْيِينِ كَالْقَضَاءِ  
 قُلْنَا صَوْمُ الْفَرْضِ لَا يَجُوزُ بَدْوُ التَّعْيِينِ إِلَّا أَنَّهُ وَجَدَ التَّعْيِينَ  
 هَهُنَا مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ وَإِنْ قَالَ لَا يَجُوزُ بَدْوُ التَّعْيِينِ



مِنَ الْعَبْدِ كَالْقَضَاءِ، قُلْنَا لَا يَجُوزُ الْقَضَاءُ بِدُونِ التَّعْيِينِ  
إِلَّا أَنْ التَّعْيِينَ لَمْ يَثْبُتْ مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ فِي الْقَضَاءِ فَلِذَا لَكَ  
يُسْتَرُطُّ تَعْيِينَ الْعَبْدِ وَهُنَا وَجَدَ التَّعْيِينَ مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ  
فَلَا يُسْتَرُطُّ تَعْيِينَ الْعَبْدِ -

فصل: قیاس پر وارد ہونے والے اعتراضات آٹھ قسم کے ہوتے ہیں۔ ممانعت،  
موجب علت کا اعتراف، قلب، عکس، فساد وضع، فرق، نقض اور معارضہ۔ ممانعت  
کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وصف (علت) کا انکار، دوسری حکم کا انکار، اس کی مثال شوافع  
کے قول میں یہ ہے کہ صدقہ فطر (چونکہ) عید آنے کی وجہ سے واجب ہوا ہے۔ اس  
لیے عید الفطر والی رات میں کسی کے فوت ہو جانے سے ساقط نہیں ہو سکتا۔ ہم کہتے  
ہیں ہم اس کا عید کی وجہ سے واجب ہونا تسلیم نہیں کرتے۔ بلکہ ہمارے نزدیک یہ ہر  
اس شخص کی وجہ سے واجب ہوتا ہے جسے کوئی (صاحب خانہ) خرچہ دیتا اور نگہداشت  
کرتا ہے۔ اسی طرح جب یہ کہا جاتا ہے کہ زکوٰۃ کی مقدار (لوگوں کے) ذمے میں واجب  
ہے تو نصاب کی ہلاکت کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتی جیسے کہ قرض تو ہم کہتے ہیں، ہم

۱۔ قیاس کی تعریف، شرائط اور اقسام بیان کرنے کے بعد مصنف، وہ امور بیان فرماتے چلے ہیں جن سے کسی  
قیاس کو باطل ٹھہرایا جاسکتا ہے اکثر تو یہ شوافع کے مقابلے میں ان کے دلائل کا توڑ کرنے کے لیے استعمال ہوتے  
ہیں اور فریق مناظرہ انہی امور کے گرد گھومتا ہے۔

۲۔ تو قیاس پر آٹھ طرح کے اعتراضات ہوتے ہیں۔ پہلا اعتراض ممانعت ہے ممانعت کا مطلب  
انکار کرنا ہے جس کی پہلی قسم تو یہ ہے کہ جس وصف کو مقابل نے علت بنایا ہے ہم اس کے علت ہونے ہی انکار  
کروں، دوسری یہ ہے کہ اصل میں مقابل نے جو حکم مانا ہے اور وہی حکم فرع میں ثابت کرنے کی کوشش ہے  
ہم انکار کرتے ہوئے یہ کہیں کہ ہم اصل میں یہ حکم نہیں مانتے۔ جب یہ اصل میں نہیں تو فرع میں کیسے آسکتا ہے  
پہلی قسم کی مثال یہ ہے کہ امام شافعی فرماتے ہیں صدقہ فطر کی علت شوال کا چاند پالینا ہے یعنی جس نے عید الفطر کی  
(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ذمے میں زکوٰۃ کی مقدار واجب ہوتی ہے بلکہ زکوٰۃ کی ادائیگی واجب ہے اور اگر (مدمقابل) یہ کہے کہ (مانا کہ) زکوٰۃ کی ادائیگی واجب ہے تو (پھر بھی) ہلاکت کے ساتھ وہ ساقط نہیں ہوگی جیسے مطالبہ کے بعد قرض ساقط نہیں ہوتا۔ تو ہم یہ کہتے ہیں کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ صورت قرض میں ادائیگی واجب ہے بلکہ (مدیون کے لئے) دائن کو اپنا حق وصول کرنے سے روکنا حرام ہے تاکہ (دائن کا) راستہ چھوڑ کر وہ اپنے قرض سے سبکدوش ہو اور یہ مثال حکم کا انکار کرنے کے قبیل سے ہے۔ اسی طرح جب

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: رات پالی اس پر یہ صدقہ لازم ہے اگر وہ صبح سے قبل مر گیا تو بھی اس پر صدقہ لازم ہے ہم کہتے ہیں لیلة الفطر کا پانا علت نہیں، علت تو وہ افراد ہیں جن کی کوئی شخص کفالت کرتا ہو بچے، بیوی، غلام وغیرہ چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث مبارک ہے۔ ہر وہ جس کی تم کفالت کرتے ہو اس کی طرف سے صدقہ فطر دو۔ (دارقطنی) تو حدیث سے معلوم ہوا صدقہ فطر کی علت وہ شخص ہے جس کی کفالت آدمی کے ذمے ہو، جب لیلة الفطر میں وہ شخص مر گیا تو اس کا صدقہ بھی ختم ہو گیا۔ احناف کے نزدیک یوم الفطر کی سحر سے قبل جو بچہ یا غلام فوت ہو جاتے اس کا فطرانہ صاحب خانہ پر ضروری نہیں۔

۱۔ یہ تمام گفتگو اس چیز کی مثال پیش کرنے میں ہے کہ اصل میں اس حکم کا انکار کیا جائے جو ختم نے فروع میں ثابت کیا ہے، یعنی منہج حکم۔ چنانچہ احناف کے علاوہ دیگر سب فقہاء فرماتے ہیں کہ زکوٰۃ کی مقدار مثلاً سو میں سے اڑھائی روپے اسی طرح واجب ہے جیسے قرض مال ہلاک ہو جائے تو قرض ساقط نہیں ہوتا یونہی زکوٰۃ ہے احناف کہتے ہیں قرض و زکوٰۃ میں فرق ہے قرض بذاتہ واجب ہے اس کے لیے کوئی نصاب بنیاد نہیں مگر مقدار زکوٰۃ فی نفسہ واجب نہیں بلکہ نصاب کی موجودگی میں اس ادائیگی لازم ہے۔ اس لیے مال کی ہلاکت پر مال کی زکوٰۃ کی ادائیگی بھی ختم اس پر اگر شوافع یہ کہیں کہ قرض کی رقم کے وجوب کا معنی یہی ہے کہ اس کی ادائیگی لازم ہے۔ اسی طرح زکوٰۃ کے وجوب کا معنی بھی اس کی ادائیگی کا وجوب ہے دونوں میں کچھ فرق نہیں تو ہم کہتے ہیں قرض میں جسے تم نے اصل مانا ہے اور زکوٰۃ کو اس پر قیاس کیا ہے مال کی ادائیگی واجب نہیں بلکہ کوئی اور حکم لازم ہے وہ یہ کہ مقروض کے لیے قرض خواہ کو اپنا حق وصول کرنے سے روکنا حرام ہے۔ اصل حکم یہ ہے ادائیگی اس حکم کی (بقیہ حاشیہ لگے صفحہ پر)



(مقابل نے) یہ کہا کہ باب وضو مسح (چونکہ) رکن ہے اس لیے اعضاء دھونے کی مثل اے بھی تین بار دھرانا سنت ہے، تو ہم نے کہا، ہم یہ نہیں مانتے کہ اعضاء دھونے میں تثلیث (تین بار دھرانا) سنت ہے۔ بلکہ ادائیگی فرض کی جگہ میں فعل کو فرض شدہ مقدار سے بڑھا کر لمبا کرنا (در اصل) سنت ہے۔ جیسے نماز میں قیام و قرأت کا طویل کرنا ہے۔ البتہ اعضاء دھونے میں یہ درازی فعل تکرار کے بغیر متصور نہیں، کیونکہ فعل نے تمام جگہ گھیر رکھی ہے اور مسح کے معاملہ میں بھی ہم یہی کہتے ہیں کہ (در اصل) تمام سر کو (مسح کے ساتھ) گھیرنے کی صورت میں درازی فعل منسوخ ہے۔ اسی طرح (شوافع

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: تکمیل کی ایک صورت ہے۔ اگر فرض خواہ نے از خود اپنا حق اٹھالیا تو بھی حکم کی تکمیل ہو گئی۔ خواہ مقرر فرض کی طرف سے ادائیگی صادر نہ ہوتی ہو۔ خیب اصل میں ادائیگی مال کا حکم نہیں تو اسے زکوٰۃ پر کیے جاری کیا جائے گا۔ (تاہم یہاں کچھ شبہات ہیں)

۱۔ منع حکم کی دوسری مثال یہ ہے کہ شوافع نے کہا جس طرح وضو میں ہاتھ پاؤں اور چہرہ دھونا فرض ہے اور اس میں تثلیث تین بار دھرانا سنت ہے اسی طرح سر کا مسح بھی فرض ہے۔ رکن ہے۔ اس میں بھی تثلیث سنت ہونی چاہیے۔ ہم کہتے ہیں اعضاء دھونے میں سنت تثلیث کا حکم ہمیں تسلیم نہیں۔ دھونے میں دراصل سنت یہ ہے کہ دھونے کا عمل حد فرض سے کچھ بڑھایا جائے۔ جیسے نماز میں قرأت کی حد فرض تو محض ایک لمبی آیت ہے جو سورۃ کوثر کے برابر ہو مگر اس سے بڑھانا اور زیادہ پڑھنا سنت ہے۔ یہی حال قیام کا ہے۔ تو ثابت ہوا نماز کی طرح وضو میں بھی اصل سنت عمل کا بڑھانا ہے مگر چونکہ نماز کے قیام اور وضو کے غسل (دھونے) میں فرق ہے۔ غسل نے پہلے ہی سے تمام محل فرض یعنی تمام چہرے اور تمام ہاتھوں اور پیروں کو گھیر رکھا ہے کہ سارا عضو نہ دھوئیں تو فرض ادا ہی نہیں ہوتا۔ اس لیے غسل کو حد فرض سے بڑھانے کی سنت یوں ہی پوری ہو سکتی تھی کہ اسے دہرایا جائے۔ چنانچہ تین بار دھونا سنت قرار دیا گیا۔ مگر مسح میں حد فرض سے بڑھانے کی سنت یوں پوری ہو سکتی ہے کہ سارے سر کا مسح سنت قرار دیا جائے کہ حد فرض تو اخاف کے ہاں چوتھائی حصہ سر ہے اور شوافع کے ہاں ایک ترانگشت کا لگانا بھی کافی ہے۔ تو جیسے قیام و قرأت میں حد فرض سے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کی طرف سے) کہا جاتا ہے کہ طعام کے بدلے طعام کی بیع میں باہمی قبضہ (مجلس بیع میں) شرط ہے جیسے نقد و کا معاملہ۔ ہم کہتے ہیں۔ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ نقد و کے معاملہ میں باہمی قبضہ شرط ہے۔ بلکہ نقد و کی تعیین (در اصل) شرط ہے، تاکہ ادھار کے بدلے ادھار کی بیع نہ بن جائے۔ یہ الگ بات ہے کہ نقد و ہمارے نزدیک قبضے کے بغیر متعین نہیں ہوتے۔ جبکہ موجب علت کا اعتراف یہ ہے کہ وصف کا علت ہونا تو تسلیم ہو۔ (مگر) یہ کہا جاتا ہے کہ اس کا معلول اس کے سوا ہے جو علت پکڑنے والا کہتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ (خضم کے مطابق) کہنی وضو میں (ہاتھ دھونے کی) حد ہے اس لیے یہ دھونے میں داخل نہیں۔ کیونکہ حد محدود میں داخل نہیں ہوتی۔ ہم کہتے ہیں، کہنی (دھونے)

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: اضافہ تکمیل سنت کرتا ہے۔ یونہی مسح راس میں استیعاب (تمام سر کا مسح) اسی سنت کو پورا کر دیتا ہے۔ تثلیث کی ضرورت نہیں۔ خلاصہ یہ ہوا کہ اعضاء دھونے میں جسے شوائع نے مسح راس کے لیے اصل بنایا ہے۔ تثلیث کا حکم ہی دراصل ثابت نہیں تو فرع یعنی مسح میں یہ کیسے ثابت ہوگا؟ منع حکم کی قیمری مثال یہ ہے کہ شوائع کہتے ہیں نقد و کے ساتھ نقد و کی بیع میں جس طرح یہ شرط ہے کہ مجلس بیع میں بائع و مشتری ایک دوسرے سے نقد و حاصل کر کے اس پر قبضہ کر لیں۔ اسی طرح گندم کے بدلے گندم وغیرہ کی بیع میں بھی باہم قبضہ لازم ہے۔ کیونکہ یہ بھی بیع ہے۔ ہم کہتے ہیں نقد و کی بیع میں قبضہ کے اشتراط کا حکم ہمیں تسلیم نہیں، نقد و میں قبضہ نہیں۔ بلکہ ان نقد و کا معین کرنا شرط ہے جن کی بیع ہو رہی ہے کیونکہ نقد و کے بدلے نقد و کی بیع ہو تو دونوں طرف کی کرنسی بیع کہلاتی ہے اور بیع کا تعین ضروری ہے۔ مگر نقد و کا تعین قبضے کے بغیر ممکن نہیں کیونکہ سب نقد و ایک ہی جیسے ایک ہی قیمت کے ہوتے ہیں۔ اس لیے اس بیع میں دونوں طرف سے قبضہ لازم کیا گیا، تو اصل میں قبضہ نہیں تعین لازم ہے اور طعام کے بدلے طعام میں چونکہ قبضے کے بغیر بھی تعین ممکن ہے کہ ہر طعام کی صفات دوسرے طعام سے مختلف ہو سکتی ہیں اور ہوتی ہیں۔ اس لیے قبضہ شرط نہیں۔ خلاصہ یہ کہ بیع نقد و میں جسے شوائع نے اصل بنایا باہمی قبضہ درحقیقت شرط نہیں تو فرع میں یہ کیسے شرط بن جائے گا؟



میں سے) ساقط حصّے کی حد ہے تو یہ ساقط کے حکم میں داخل نہیں ہوگی کیونکہ حد محدود میں داخل نہیں ہوتی۔ اسی طرح (شوافع کی طرف سے) کہا جاتا ہے کہ روزہ رمضان فرض روزہ ہے تو قضا کی طرح تعیین (نیت) کے بغیر جائز نہیں ہو سکتا۔ ہم کہتے ہیں (ہمیں تسلیم ہے کہ) فرض روزہ تعیین کے بغیر جائز نہیں ہوتا مگر یہاں (روزہ رمضان میں) شریعت ہی کی طرف سے تعیین ہو گئی ہے اور اگر امام شافعی یہ فرمائیں کہ یہ روزہ قضا کی طرح بندے کی طرف سے تعیین کے بغیر جائز نہیں تو ہم کہیں گے کہ (یہ صحیح ہے کہ) قضا تعیین کے بغیر جائز نہیں مگر قضا میں شریعت کی طرف سے تعیین ثابت نہیں اس لیے بندے کی تعیین شرط قرار دی گئی اور یہاں شریعت کی طرف سے تعیین موجود ہے تو بندے کی تعیین شرط نہیں۔

۱۔ قیاس پر دوسرا اعتراض موجب علت کا اعتراف ہے، یعنی یہ تو مان لینا کہ خصم نے جس وصف کو علت مانا ہے وہ واجب کرنے والی علت ہے مگر اس نے اس سے جو معلول ثابت کیا ہے اسے نہ مانا اور کہا کہ اس کا معلول کچھ اور ہے جیسے شوافع نے کہا حد محدود میں داخل نہیں ہوتی اور قرآن نے چونکہ وضو میں الی المرافق کہہ کر کہنی کو حد بنایا ہے تو اس کا دھونا فرض نہ ہوا۔ ہم کہتے ہیں ہمیں تسلیم ہے کہ حد محدود میں داخل نہیں ہوتی مگر یہاں کہنی کا حد ہونا اس معنی میں ہے کہ کہنی سے اگلے حصّے کو دھونے کے حکم سے ساقط کیا جاتے تو یہ ساقط حصّے کے لیے حد ہے اور چونکہ آپ کے بقول حد محدود میں داخل نہیں ہوتی اس لیے کہنی ساقط نہیں بلکہ دھونے میں داخل ہے۔ یہ اسی طرح ہے جیسے کوئی کہے کہ میں بوڑھا ہوں یہ منصب نہیں سنبھال سکتا۔ تو اسے کہا جاتے آپ بوڑھے ہیں اور بوڑھے شخص ہی کی اس منصب کے لیے ضرورت ہے اس کے تجربے کی وجہ سے یعنی علت تو مانی جائے معلول نہ مانا جاتے معلول اس کا مخالف ثابت کیا جائے۔

۲۔ موجب علت کے اعتراف کی دوسری مثال یہ ہے کہ شوافع نے کہا جس طرح قضا رمضان کا روزہ فرض ہے اور اس کے لیے نیت کرتے ہوئے یہ تعیین لازم ہے کہ یہ کہا جائے یا ذہن میں رکھا جائے کہ میں قضا کا روزہ رکھ رہا ہوں۔ اسی طرح رمضان کا روزہ بھی فرض ہے اس میں بھی یہ نیت ضروری ہے کہ رمضان کا (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

وَأَمَّا الْقَلْبُ فَنُوعَانِ أَحَدُهُمَا أَنْ يُجْعَلَ مَا جَعَلَهُ الْمُعِلُّ  
 عِلَّةً لِلْحُكْمِ مَعْلُولًا لِذَا لِكَ الْحَكْمِ وَمِثَالُهُ فِي الشَّرْعِيَّاتِ  
 جَرِيَانُ الرَّبْوِ فِي الْكَثِيرِ يُوجِبُ جَرِيَانَهُ فِي الْقَلِيلِ كَالْأَثْمَانِ  
 فَيَحْرُمُ بَيْعُ الْحُقَّةِ بِالْحُقَّتَيْنِ مِنْهُ، قُلْنَا لَا بَلْ جَرِيَانُ  
 الرَّبْوِ فِي الْقَلِيلِ يُوجِبُ جَرِيَانَهُ فِي الْكَثِيرِ كَالْأَثْمَانِ وَكَذَا لِكَ  
 فِي مَسْئَلَةِ الْمُتَّبَعِيِّ بِالْحَرَمِ حُرْمَةُ اتِّلَافِ النَّفْسِ يُوجِبُ  
 حُرْمَةَ اتِّلَافِ الظَّرْفِ كَالصَّيْدِ فَإِذَا جُعِلَتْ عِلَّتُهُ مَعْلُولَةً  
 لِذَا لِكَ الْحَكْمِ لَا تَبْقَى عِلَّةٌ لَهُ لِأَسْتَحَالَةِ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ  
 الْوَاحِدُ عِلَّةً لِلشَّيْءِ وَمَعْلُولًا لَهُ وَالتَّوَعُّمُ الثَّانِي مِنَ الْقَلْبِ  
 أَنْ يُجْعَلَ السَّائِلُ مَا جَعَلَهُ الْمُعِلُّ عِلَّةً لِمَا أَدْعَاكَ مِنَ الْحَكْمِ  
 عِلَّةً لِضِدِّ ذَا لِكَ الْحَكْمِ فَيَصِيرُ حُجَّةً لِلسَّائِلِ بَعْدَ أَنْ كَانَ  
 حُجَّةً لِلْمُعِلِّ - مِثَالُهُ صَوْمُ رَمَضَانَ صَوْمٌ فَرَضٍ فَيُشْتَرَطُ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ : روزہ رکھ رہا ہوں۔ اگر مطلقاً روزہ کی نیت کی تو وہ نفل ہو جائے گا جیسا کہ قضاء میں ہوتا ہے کہ مطلق نیت سے نفل بنتا ہے قضا نہیں۔ ہم کہتے ہیں ہمیں یہ تو تسلیم ہے کہ فرض روزہ میں تعیین نیت لازم ہے۔ مگر اس علت سے تم نے جو موجب (نتیجہ) نکالا ہے کہ رمضان کے روزے میں تعیین ضروری ہے یہ تسلیم نہیں، کیونکہ رمضان میں خود شریعت ہی نے تعیین کر دی ہے۔ امام شافعی کا یہ فرمانا کہ قضا کی طرح رمضان میں خود بندے کی طرف سے تعیین ضروری ہے ہم تسلیم نہیں کر سکتے۔ کیونکہ حدیث میں ہے  
 إِذَا أَسْلَمَ شَعْبَانُ فَلَا صَوْمَ إِلَّا عَنِ رَمَضَانَ۔ جب شعبان ختم ہو گیا تو رمضان کے علاوہ کوئی روزہ ہوتا ہی نہیں۔ بلکہ خود قرآن نے فرمادیا فمن شهد منكم الشهر فليصمه۔ تو جو شخص تم میں سے یہ مہینہ (رمضان) پاتے وہ اس کے روزے رکھے۔ (سورہ بقرہ آیت ۱۸۵) جبکہ قضا میں شریعت کی طرف سے تعیین وارد نہیں اس لیے بندے کی طرف سے تعیین لازم ٹھہری۔



التَّعْيِينُ لَهُ كَالْقَضَاءِ قُلْنَا لَمَّا كَانَ الصَّوْمُ فَرْضًا لَا يُشْتَرُطُ التَّعْيِينُ  
 لَهُ بَعْدَ مَا تَعَيَّنَ الْيَوْمُ لَهُ كَالْقَضَاءِ وَأَمَّا الْفَكْسُ فَتَعْنِي بِهِ  
 أَنْ يَتَمَسَّكَ السَّائِلُ بِأَصْلِ الْمُعَلَّلِ عَلَى وَجْهِ يَكُونُ الْمَعْلَلُ  
 مُضْطَرًّا إِلَى وَجْهِ الْمُفَارِقَةِ بَيْنَ الْأَصْلِ وَالْفَرْعِ وَمِثَالُهُ  
 الْحُلِيُّ أَعِدَّتْ لِلْإِبْتِدَالِ فَلَا يَجِبُ فِيهَا الزَّكَاةُ كُتْيَابِ  
 الْبَدَلَةِ قُلْنَا لَوْ كَانَ الْحُلِيُّ بِمَنْزِلَةِ الثِّيَابِ فَلَا تَجِبُ  
 الزَّكَاةُ فِي حُلِيِّ الرِّجَالِ كُتْيَابِ الْبَدَلَةِ وَأَمَّا فَسَادُ الْوَضْعِ  
 فَالْمُرَادُ بِهِ أَنْ يُحْعَلَ الْعِلَّةُ وَصْفًا لَا يَلِيْقُ بِذَلِكَ الْحَكْمِ  
 مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِمْ فِي إِسْلَامِ أَحَدِ الزَّوْجَيْنِ اخْتِلَافُ الدِّينِ  
 طَرَأَ عَلَى النِّكَاحِ فَيُفْسِدُ لَا كَارْتِدَادِ أَحَدِ الزَّوْجَيْنِ  
 فَإِنَّهُ جَعَلَ الْإِسْلَامَ عِلَّةَ لَزْوَالِ الْمِلْكِ قُلْنَا الْإِسْلَامُ  
 عُمُودٌ عَاصِمٌ لِلْمِلْكِ فَلَا يَكُونُ مُؤَثِّرًا فِي زَوَالِ الْمِلْكِ وَكَذَلِكَ  
 فِي مَسْئَلَةِ طَوْلِ الْحُرَّةِ إِنَّهُ حُرٌّ قَادِرٌ عَلَى النِّكَاحِ فَلَا يَجُوزُ لَهُ  
 الْأَمَةُ كَمَا لَوْ كَانَتْ تَحْتَهُ حُرَّةٌ قُلْنَا وَصِفُ كَوْنِهِ  
 حُرًّا قَادِرًا يَقْتَضِي جَوَازَ النِّكَاحِ فَلَا يَكُونُ مُؤَثِّرًا فِي عَدَمِ  
 الْجَوَازِ وَأَمَّا النِّقْضُ فَمِثْلُ مَا يَقَالُ الْوَضُوءُ طَهَارَةٌ  
 فَيُشْتَرُطُ لَهُ النِّيَّةُ كَالْتِيَمِ قُلْنَا يَنْتَقِضُ بِغَسْلِ الثَّوْبِ  
 وَالْإِنَاءِ وَأَمَّا الْمَعَارِضَةُ فَمِثْلُ مَا يَقَالُ الْمَسْحُ رُكْنٌ فِي  
 الْوَضُوءِ فَلْيُسَنَّ تَثْلِيثُهُ كَالْفَسْلِ قُلْنَا الْمَسْحُ رُكْنٌ  
 فَلَا يُسَنَّ تَثْلِيثُهُ كَمَسْحِ الْخُفِّ وَالتَّيَمُّمِ -

جبکہ قلب کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ ہے کہ معطل (جس نے علت پکڑ لی یعنی

مد مقابل) نے جس چیز کو حکم کی علت بنایا اسی کو اس حکم کا معلول بنا دیا جاتے (او) حکم کو علت) شریعات میں اس کی مثال یہ ہے کہ (بقول شوافع) کثیر میں ربو کا جاری ہونا قلیل میں اس کے جریان کا سبب ہے، جیسے نقود ہیں۔ لہذا مٹھی بھر طعام کی دو مٹھی طعام کے بدلے صح حرام ہے۔ ہم کہتے ہیں، نہیں! بلکہ قلیل میں ربو کا جاری ہونا کثیر میں جاری ہونے کو واجب کرتا ہے جیسے (یہی) نقود ہیں۔ اسی طرح حرم (کعبہ) میں پناہ لینے والے کا مسئلہ ہے (کہ شوافع اور مالکین کے نزدیک) اتلاف نفس (جان مارنے) کی حرمت کسی عضو کے اتلاف کی حرمت ثابت کرتی ہے۔ جیسے شکار کا معاملہ ہے ہم کہتے ہیں، نہیں! بلکہ عضو کے اتلاف کی حرمت اتلاف نفس کی حرمت ثابت کرتی ہے۔ جیسے (یہی) شکار ہے۔ چنانچہ جب اس حکم کی علت اسی حکم کا معلول بن

۱۔ قلب کا معنی بدلنا ہے۔ یہاں بدلنے کی دو صورتیں ہیں۔ پہلی یہ ہے کہ مد مقابل نے جس چیز کی علت بنایا تھا اسے معلول یعنی حکم بنا دیا جاتے اور حکم کو علت بنا دیا جاتے، یہ قلب کامل ہے جیسے شوافع کہتے ہیں کہ جس چیز کے کثیر میں سود جاری ہوتا ہو اس کے قلیل میں بھی جاری ہوگا۔ جیسے نقود ہیں جب زیادہ پیسوں میں سود حرام ہے تو ایک دو روپے میں بھی حرام ہے۔ ایک کے بدلے دو روپے لینا بھی حرام ہے۔ لہذا جس طرح گندم وغیرہ کی بڑی تعداد میں مثلاً ایک من گندم کو دو من یا کم و بیش گندم سے بیچنا حرام ہے۔ اسی طرح ایک مٹھی گندم کو دو مٹھی گندم سے بیچنا بھی حرام ہے۔ ہم کہتے ہیں معاملہ اس کے عکس ہے قلیل تعداد میں سود کی حرمت کثیر تعداد میں حرمت ثابت کرتی ہے۔ جیسے پیسے ہیں جب چند روپے میں سود حرام ہے تو زیادہ میں سود بطریق اولیٰ حرام ہے کیونکہ تھوڑے مال بھی سود بھی تھوڑا ہے اور زیادہ میں زیادہ ہے۔ جتنا جرم بڑا اتنا عذاب بڑا، جبکہ یہ ضروری نہیں کہ کم مقدار میں سود نہ ہو تو کثیر مقدار میں بھی ہو البتہ کم میں سود کا ہونا کثیر میں ہونے کو واجب کرتا ہے اور مٹھی بھر گندم جو کہ کسی پیمانے میں نہیں آتی اس لیے اس میں دو مٹھی گندم سے اس کی بیع جائز ہے مگر زیادہ میں حرام ہے۔ شوافع نے کثیر میں حرمت کو قلیل کی حرمت کی علت بنایا تھا، ہم نے قلیل کی حرمت کو کثیر کے لیے علت بنا دیا۔

۲۔ امام شافعی اور امام مالک فرماتے ہیں کہ جو شخص جرم کرنے کے بعد جرم کعبہ میں آجائے خواہ اس نے کسی کو قتل (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



گئی تو پھر اس کے لیے علت نہ رہی کہ کسی چیز کا دوسری چیز کے لیے علت بھی ہونا اور معلول بھی محال ہے اور قلب کی دوسری قسم یہ ہے کہ مُعَلِّل نے جس چیز کو اپنے دعویٰ کے مطابق حکم کے لیے علت بنایا تھا، اسے سائل (معترض) اس حکم کی ضد کے لیے علت بنا دے تو وہ (علت) معترض کی دلیل بن جاتے۔ جبکہ پہلے وہ مُعَلِّل کی دلیل تھی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ بقول شافعی روزہ رمضان (چونکہ) فرض روزہ ہے تو قضاء کی طرح اس کے لیے تعین شرط ہے۔ ہم کہتے ہیں، جب کوئی روزہ فرض ہو تو (شرعاً)

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: کیا ہو یا عضو کاٹا ہوا اسے کچھ معافی نہیں۔ اسے وہیں مارا جاسکتا ہے اور اس کا عضو کاٹا جاسکتا ہے مگر ہم کہتے ہیں کہ قتل تو نہیں کیا جاسکتا کہ من دخلہ کان آمتاً ارشاد ربی ہے۔ البتہ اسے کھانے پینے کو کچھ نہ دیا جائے تاکہ وہ گھبرا کر باہر آجائے تو پھر اسے قتل کیا جائے گا اور اگر اس نے کسی کا عضو کاٹا ہو تو حرم میں اس کا عضو کاٹا جاسکتا ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں جس کی جان تلف کرنا جائز نہیں اس کا عضو کاٹنا بھی جائز نہیں یعنی اُتلافِ نفس کی حرمت اُتلافِ عضو کی حرمت کی علت ہے۔ جب حرم میں پناہ لینے والے کا عضو کاٹنا بالاتفاق جائز ہے تو اس کی جان کا اُتلاف بھی جائز ہے کیونکہ معلول کا جائز ہونا علت کے جائز ہونے کی دلیل ہے۔ اس لیے کہ معلول علت ہی سے وجود میں آتا ہے۔ مگر ہم کہتے ہیں کہ نہیں معاملہ اس کے برعکس ہے جس کا عضو کاٹنا حرام ہو اس کی جان لینا بھی حرام ہے یعنی اُتلافِ عضو کی حرمت، حرمتِ اُتلافِ نفس کی علت ہے۔ جیسے شکاریں ہے کہ حرم کے جانور کا جیسے عضو کاٹنا حرام ہے اسے مارنا بھی حرام ہے۔ کیونکہ جب عضو نہیں کاٹ سکتے تو جان کیسے لے سکتے ہیں۔ مگر یہ ممکن ہے کہ کسی چیز کا عضو تلف کرنا تو جائز ہو اور جان لینا جائز نہ ہو۔ چنانچہ حرم میں پناہ لینے والے کا عضو و ماں کاٹا جاسکتا ہے کہ وہ مال کے حکم میں ہے جیسے مال چھین کر حرم میں پناہ لے لینے والے سے مال چھینا جاسکتا ہے۔ اسی طرح کسی کا عضو کاٹ کر حرم میں آجائے والے کا وہاں عضو کاٹا جاسکتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ شوافع نے حرمتِ اُتلافِ نفس کو حرمتِ اُتلافِ اعضاء کی علت بنایا اور ہم نے حرمتِ اُتلافِ اعضاء کو حرمتِ اُتلافِ نفس کی علت بنادیا۔

اس کے لیے دن متعین ہو جانے کے بعد تعین شرط نہیں ہوتی جیسے کہ قضا کا معاملہ ہے۔ اور عکس سے ہم یہ مراد لیتے ہیں کہ معترض معتقل کی دلیل سے یوں استدلال کرے کہ معتقل اصل اور فرع میں فرق ماننے پر مجبور ہو جائے، اس کی مثال یہ ہے کہ (بقول شوافع) زیورات استعمال کے لیے ہوتے ہیں تو استعمال والے کپڑوں کی طرح ان میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ ہم کہتے ہیں اگر زیورات کپڑوں کی طرح ہیں تو مردوں کے زیورات میں استعمال والے کپڑوں کی طرح زکوٰۃ واجب نہیں ہونی چاہیے۔ جبکہ فساد وضع سے یہ مراد ہے

۱۔ قلب کی دوسری قسم یہ ہے کہ متقابل نے علت سے جو حکم ثابت کیا تھا معترض اسی علت سے اس حکم کی ضد ثابت کرے۔ جیسے شوافع نے کہا کہ روزہ رمضان فرض روز ہے اور ہر فرض روزے کے لیے تعین نیت شرط ہے (جیسے قضا کے روزے کا حال ہے) تو خدا وسط گانے سے نتیجہ نکلا کہ روزہ رمضان کے لیے تعین نیت شرط ہے۔ ہم نے کہا۔ آپ کا یہ فرمانا بجائے کہ روزہ رمضان فرض روز ہے اور ہر فرض روزہ کے لیے تعین شرط ہے۔ جیسے قضا کے روزے کا حال ہے مگر جب شرع کی طرف سے تعین آجائے تو بندے کی طرف سے تعین ضروری نہیں رہتی۔ دیکھو جب قضا روزہ شروع کر دیا تو وہ دن قضا کے لیے متعین ہو گیا اور یہ تعین شرع کی طرف سے ہے کہ ارشادِ ربی ہے لَا تُبْطِلُوا أَحْصَاءَ لَكُمْ۔ اسی طرح جب رمضان شروع ہو گیا تو روزہ رمضان از روئے شرع متعین ہو گیا۔ فرق صرف اتنا ہے کہ قضا میں شرعی تعین روزہ شروع کرنے کے بعد پیدا ہوتا ہے اور رمضان میں اس سے قبل تعین آجاتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ شوافع نے ہر فرض روزہ کھیلے تعین نیت لازم ہونے کی علت سے روزہ رمضان کے لیے تعین ضروری ثابت کی تھی۔ ہم نے اسی علت سے روزہ رمضان کے لیے تعین نیت کا غیر ضروری ہونا ثابت کر دیا۔

۲۔ عکس یہ ہے کہ اصل اور فرع میں فرق ثابت کرنا۔ شوافع نے زیورات کو کپڑوں پر قیاس کیا۔ کپڑوں کو اصل بنایا کہ جیسے ان میں زکوٰۃ نہیں اسی طرح زیوروں میں بھی نہیں کہ وہ بھی استعمال کے لیے ہیں۔ ہم نے کہا کپڑوں اور زیورات میں فرق ہے، کپڑے خواہ مرد کے ہوں یا عورت کے ان میں بالاتفاق زکوٰۃ نہیں جبکہ امام شافعی بھی تسلیم کرتے ہیں کہ مرد زیورات پہنے تو ان میں زکوٰۃ ہے۔ تو کپڑے اور زیور ایک طرح کے ہو گئے۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



کہ علت کو ایسی وصف ثابت کیا جائے جو (معلل کے بیان کردہ) حکم کے لیے مناسب ہو۔ اس کی مثال ان (شوافع) کے قول میں میاں بیوی میں سے کسی ایک کے مسلمان ہونے کے متعلق یہ ہے کہ (اس طرح) نکاح پر دین کا اختلاف طاری ہوا ہے تو یہ اسے فاسد کر دے گا۔ جیسے میاں بیوی میں سے کسی ایک کا مرتد ہونا ہے، تو (شافعی) نے اسلام کو (ارتداد کی طرح) زوال ملک (نکاح) کی علت بنایا ہے جبکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ اسلام تو ملک کے لیے بطور محافظہ چھپا جاتا ہے۔ تو یہ زوال ملک میں موثر نہیں بن سکتا۔ اسی طرح طولِ حرّہ کا معاملہ ہے کہ آدمی (جب حرّہ عورت سے) نکاح کرنے پر آزاد اور قادر ہو تو اس کے لئے لونڈی جائز نہیں ہو سکتی جیسے کہ اگر کسی کے پاس آزاد بیوی ہو (تو اسے

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: بلکہ شوافع کی کتب مثلاً المجموع سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر عورت ایسا زیور استعمال کرے جو مردوں کے شایانِ شان ہو مثلاً تلوار پر سونا چاندی لگنا تو اس میں عورت پر بھی زکوٰۃ ہے۔ تو کہاں کپڑے کہاں زیورات؟ تو چونکہ اصل اور فرع میں فرق ہے اس لیے زیورات کو کپڑوں پر قیاس کر کے ان میں سے زکوٰۃ ختم نہیں کی جاسکتی۔

۱۔ فسادِ وضع کا مطلب یہ ہے کہ مد مقابل نے جو علت کسی معلول کے لیے وضع کی تھی معتبر من اس وضع میں فساد ثابت کر دے کہ یہ علت اس معلول کے لیے مناسب نہیں مثلاً شوافع نے کہا اگر میاں بیوی دونوں کافر ہوں پھر ان میں سے ایک اسلام لے آئے تو ان کا نکاح ٹوٹ جاتے گا کیونکہ دین کا اختلاف پیدا ہو گیا ہے جیسے ان میں سے کوئی مرتد ہو جائے تو اختلافِ دین کی وجہ سے نکاح ٹوٹ جاتا ہے۔ شوافع نے اسلام لانے کو زوالِ ملکِ نکاح کی علت بنادیا۔ ہم کہتے ہیں اسلام لانا تو املاک کی حفاظت کا موجب ہے۔ حدیث میں ہے۔ جس نے لا الہ الا اللہ کہہ لیا اس نے اپنی جان، مال اور عزت محفوظ کر لی۔ اسی لیے کافر کا مال غیر محفوظ اور غیر محترم ہے تو اسلام لانے کو ملکِ نکاح کے زوال کی علت کیے بنایا جاسکتا ہے؛ البتہ ہمارے نزدیک جب زوجین میں سے ایک مسلمان ہو جائے تو دوسرے پر اسلام پیش کیا جائیگا اگر وہ قبول کرے تو نکاح بحال رہے گا۔ ورنہ ٹوٹ جائے گا۔ گویا اسلام سے انکار فسادِ نکاح کا سبب بننا چاہتے ہیں کہ اسلام کا اقرار۔ تو امام شافعی نے جس علت سے فسادِ نکاح ثابت کیا ہم نے ثابت کر دیا کہ یہ علت اس حکم کے لیے مناسب نہیں۔

لوندی سے نکاح کرنا جائز نہیں) ہم کہتے ہیں کہ آدمی کو یہ وصف کہ وہ آزاد اور قادر ہو  
جوازِ نکاح کی متقاضی ہے تو یہ عدمِ جواز میں موثر نہیں بن سکتی۔ جبکہ نقص یوں ہوتا ہے کہ  
مثلاً یہ کہا جاتا ہے کہ وضوء ایک طہارت ہے تو تیمم کی طرح اس میں نیت شرط ہے۔  
ہم کہتے ہیں یہ دلیل کپڑا اور برتن دھونے کی مثال سے ٹوٹ جاتی ہے۔ جبکہ معارضہ کی  
مثال یہ ہے کہ کہتے ہیں، سر کا مسح وضوء میں رکن ہے تو (اعضا) دھونے کی طرح اس  
میں تثلیث سنت ہے۔ ہم کہتے ہیں۔ مسح رکن ہے۔ اس لیے اس کی تثلیث سنت  
نہیں ہونی چاہیے جیسے حقوں پر مسح اور تیمم کا معاملہ ہے۔

۱۔ فسادِ وضع کی دوسری مثال یہ ہے کہ امام شافعی فرماتے ہیں جب ایک شخص آزاد ہے اور عرۃ عورت سے نکاح  
پر قادر ہے تو اسے لوندی سے نکاح کرنا جائز نہیں۔ جیسے اگر کسی کے پاس پہلے ہی سے عرۃ بیوی ہو تو اسے لوندی  
سے نکاح جائز نہیں تو امام شافعی نے آدمی کے آزاد اور مالدار ہونے کو لوندی سے نکاح کے عدمِ جواز کی علت بنایا  
ہے ہم کہتے ہیں آدمی کا آزاد و خود مختار اور مالدار ہونا تو عدمِ جوازِ نکاح کی نہیں بلکہ جوازِ نکاح کی علت ہونا چاہیے۔  
حریت، خود مختاری اور مالداری یہ اوصاف تو اختیار کی وسعت کا سبب ہیں نہ کہ سلبِ اختیار کے لیے اور اگر  
ایک شخص عرۃ سے نکاح پر قادر ہے تو لوندی پر بطریقِ اولیٰ قادر ہونا چاہیے۔ کیونکہ لوندی کا مہر عرۃ سے یقیناً کم  
ہے۔ البتہ عرۃ بیوی کی موجودگی میں لوندی سے نکاح کا عدمِ جواز عرۃ کی دلجوئی کے لیے ہے۔

۲۔ نقص کا مفہوم یہ ہے کہ مقابل نے جو چیز علت بنائی ہے اور اس سے ایک حکم ثابت کیا ہے۔  
معارضہ یہ ثابت کرتا ہے کہ فلاں مقام پر یہ علت موجود ہے۔ مگر یہ حکم موجود نہیں۔ تو اس کا علت ہونا باطل  
ہونا چاہیے مثلاً احناف کے سوا دیگر فقہاء وضوء کے لیے نیت شرط قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں وضوء ایک  
طہارت ہے جیسے تیمم طہارت ہے تو تیمم کی طرح وضوء میں بھی نیت شرط ہونی چاہیے۔ ہم کہتے ہیں اگر طہارت  
ہونا نیت کے اشتراط کی علت ہے تو کپڑے اور برتن کی طہارت میں نیت کیوں شرط نہیں۔ معلوم ہوا طہارت  
ہونا اشتراطِ نیت کی علت نہیں۔ تیمم میں اشتراطِ نیت کا سبب کچھ اور ہے وہ یہ ہے کہ اعضا پر پڑی ملنا فی  
نفسہ تطہیر نہیں تو سبغ ہے۔ اس کا تطہیر ہونا بنیتِ تیمم ہی ہو سکتا ہے۔ کیونکہ تیمم کو شرع نے تطہیر قرار دیا ہے۔  
۳۔ معارضہ بھی نقص ہی کا مفہوم رکھتا ہے۔ البتہ نقص میں علت پر کلام ہوتی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



فصل : الحكمُ يَتَعَلَّقُ بِسَبَبِهِ وَيُثْبِتُ بِعِلَّتِهِ وَيُوجَدُ عِنْدَ  
شَرْطِهِ فَالسَّبَبُ مَا يَكُونُ طَرِيقًا إِلَى الشَّيْءِ بِوَاسِطَةِ كَالطَّرِيقِ  
فَإِنَّهُ سَبَبٌ لِلْوُصُولِ إِلَى الْمَقْصَدِ بِوَاسِطَةِ الْمَشْيِ وَالْحَبْلُ  
سَبَبٌ لِلْوُصُولِ إِلَى الْمَاءِ بِوَاسِطَةِ الْأَدْلَاءِ فَعَلَى هَذَا كُلُّ مَا  
كَانَ طَرِيقًا إِلَى الْحُكْمِ بِوَاسِطَةٍ يُسَمَّى سَبَبًا لَهُ شَرْعًا وَيُسَمَّى  
الْوَاسِطَةُ عِلَّةً . مَثَالُهُ فَتَحُ بَابِ الْأَصْطَبِلِ وَالْقَفْصِ وَحَلُّ قَيْدِ  
الْعَبْدِ فَإِنَّهُ سَبَبٌ لِلتَّكْلِيفِ بِوَاسِطَةٍ تُوجَدُ مِنَ الدَّابَّةِ وَالطَّيْرِ  
وَالْعَبْدِ وَالسَّبَبُ مَعَ الْعِلَّةِ إِذَا اجْتَمَعَا يُضَافُ الْحُكْمُ إِلَى الْعِلَّةِ  
دُونَ السَّبَبِ إِلَّا إِذَا تَعَدَّرَتْ الْإِضَافَةُ إِلَى الْعِلَّةِ فَيُضَافُ إِلَى  
السَّبَبِ حِينَئِذٍ وَعَلَى هَذَا قَالَ أَصْحَابُنَا إِذَا دَفَعَ السَّكِينُ  
إِلَى صَبِيٍّ فَقَتَلَ بِهِ نَفْسَهُ لَا يَضْمَنُ وَلَوْ سَقَطَ مِنْ يَدِ الصَّبِيِّ  
فَجَرَحَهُ يَضْمَنُ . وَلَوْ حَمَلَ الصَّبِيُّ عَلَى دَابَّةٍ فَسَيَّرَهَا فَجَاءَتْ  
يُبْنَةَ وَيُسْرَةَ فَسَقَطَ وَمَاتَ لَا يَضْمَنُ . وَلَوْ دَلَّ إِنْسَانًا عَلَى  
مَالِ الْغَيْرِ فَسَرَقَهُ أَوْ عَلَى نَفْسِهِ فَقَتَلَهُ أَوْ عَلَى قَافِلَةٍ فَقَطَعَ  
عَلَيْهِمُ الطَّرِيقَ لَا يَجِبُ الضَّمَانُ عَلَى الدَّالِّ هَذَا بِخِلَافِ  
الْمُؤَدِّعِ إِذَا دَلَّ السَّارِقَ عَلَى الْوَدِيعَةِ فَسَرَقَهَا أَوْ دَلَّ الْمُحْرِمَ  
غَيْرَ كَالْعَلَى صَيْدِ الْحَرَمِ فَقَتَلَهُ لِأَنَّ وَجُوبَ الضَّمَانِ عَلَى الْمُؤَدِّعِ  
بِاعْتِبَارِ تَرْكِ الْحِفْظِ الْوَاجِبِ عَلَيْهِ لَا بِالدَّلَالَةِ وَعَلَى الْمُحْرِمِ

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ : ہے اور معارضہ میں حکم پر مثلاً شواغ نے کہا سر کا مسح رکھن و وضو ہے تو دیگر ارکان کی طرح اس میں تثبیت  
نُت ہے ہم کہتے ہیں خفیہ پر مسح اور تیمم میں بھی مسح ہے مگر تثبیت نُنْت نہیں یہی حال مسح علی الجبیرہ کا ہے  
تو ہر جگہ مسح میں تثبیت نہیں پھر یہی حال مسح سر کا ہے ۔

باعتبار أن الدلالة محظورة إحصاءه بمنزلة من الطيب  
ولبس المخيط فيضمن إرتكاب المحظور لا بالدلالة إلا أن  
الجناية إنما تتقرر بحقيقة القتل وأما قبله فلا حكم  
له لجواز إرتفاع أثر الجناية بمنزلة الإندمال في  
باب الجراحة وقد يكون السبب بمعنى العلة فيضاف  
الحكم إليه ومثاله فيما يثبت العلة بالسبب فيكون  
السبب في معنى العلة لأنه لما ثبت العلة بالسبب  
فيكون السبب في معنى علة العلة فيضاف الحكم إليه  
ولهذا قلنا إذا ساق دابة فأتلفت شيئاً ضمن السائق  
والشاهد إذا أتلّف بشهادته ما لا قطهر بطلانها  
بالرجوع ضمن لأن سير الدابة يضاف إلى السائق  
وقضاء القاضي يضاف إلى الشهادة لما أنه لا يسعه  
ترك القضاء بعد ظهور الحق بشهادة العدل عند  
فحصار كالسجور في ذلك بمنزلة البهيمة بفعل السائق.

فصل - حکم اپنے سبب سے تعلق رکھتا ہے، اپنی علت سے ثابت ہوتا ہے اور  
اپنی شرط کے ساتھ پایا جاتا ہے تو سبب اسے کہتے ہیں جو کسی واسطے کے ساتھ کسی چیز  
تک پہنچنے کا ذریعہ ہو۔ جیسے راستہ ہے کہ یہ چل کر جانے کے ذریعے مقصد تک پہنچنے کا  
سبب ہے اور رسی ڈول کے ذریعے پانی تک پہنچنے کا سبب ہے تو اس بنیاد پر جو  
چیز بھی کسی واسطے کے ساتھ حکم شرعی تک پہنچنے کے لیے راستہ ہوا اسے شرعاً سبب کہا  
جاتا ہے اور اس واسطے کو علت۔ اس کی مثال اصطبل یا قفص کا دروازہ اور غلام کی زنجیر  
کھولنا ہے کہ یہ ایسے واسطے کے ساتھ جو جانور اور پرندے اور غلام کی طرف سے پایا جاتا



ہے (یعنی بھاگ جانا یا اڑ جانا) تلف کرنے کا سبب ہے۔ سبب اور علت جب اکٹھے ہو جائیں تو حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ سبب کی طرف نہیں۔ الا یہ کہ علت کی طرف نسبت مشکل ہو تو اس وقت سبب کی طرف منسوب ہوتا ہے اسی لیے ہمارے اصحاب رحمۃ اللہ علیہم (امام اعظم اور صاحبین) فرماتے ہیں، جب کسی نے بچے کو چھری دی اور اس نے اس سے خود کو مار ڈالا تو اسے ضمان نہیں دینا پڑے گی، اور اگر بچے کے ہاتھ سے چھری چھوٹ کر گر پڑی اور اسے زخمی کر دیا تو ضمان دینا پڑے گی اور اگر کسی نے بچے کو جانور پہ بٹھا دیا۔ بچے نے اسے چلایا، وہ دائیں بائیں گھومنے

۱۔ مصنف سبب علت اور شرط میں فرق بتلا رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حکم کو وجود میں لانے میں شرط کا کوئی دخل نہیں البتہ جب تک شرط نہ پائی جاتے حکم نہیں پایا جاسکتا ہے، شرط گویا حکم کے لیے وقت مقرر کے بمنزل ہے جبکہ سبب اور علت حکم کو وجود میں لانے میں اپنا اپنا دخل رکھتے ہیں۔ اصل دار و مدار تو علت پر ہے علت ہی حکم کو وجود میں لاتی ہے جبکہ سبب اس کے لیے راستہ ہوا کرتا ہے۔ جیسے کسی کا چل کر جانا منزل پر پہنچنے کی علت ہے اور گاڑی یا راستہ وغیرہ اسباب ہیں۔ اسی طرح اگر کسی نے اصطبل یا پنجرے کا دروازہ، یا غلام کی زنجیر کھول دی اور گھوڑا اصطبل سے پرندہ پنجرے سے یا غلام قید سے آزاد ہو کر بھاگ گیا تو یہ قید کا ختم کرنا سبب ہے اور گھوڑے اور غلام کا بھاگنا اور پرندے کا اڑ جانا مالک کے نقصان کی علت ہے غلام اپنی طاقت سے بھاگا ہے مگر زنجیر کھولنے والے نے اسے راستہ مہیا کیا ہے۔ یہ سبب ہے

۲۔ سبب اور علت دونوں جمع ہوں تو حکم علت کی طرف مضاف ہوتا ہے۔ جیسے کسی نے بچے کو چھری دی اور اس نے اپنے ہاتھ سے خود کو ہلاک کر لیا تو چھری دینے والے پر ہلاکت کی دیت نہیں آئے گی۔ البتہ اس پر تعزیر کچھ بھی سزا آسکتی ہے کیونکہ بچے کو چھری دینے کا نتیجہ ضروری نہیں کہ صرف ہلاکت ہی کی صورت میں نکلے چھری دینا سبب ہے اور بچے کا خود کو مارنا علت ہے تو علت ہی کی طرف حکم کی نسبت ہوگی، البتہ اگر علت کی طرف نسبت مشکل ہو جیسے یہ کہ بچے کے ہاتھ سے چھری بلا اختیار گر پڑے اور پنجرہ زخمی ہو جائے تو اب سبب کی طرف یعنی چھری دینے والے کی طرف ہلاکت کی نسبت ہوگی اور اسے ضمان دینا آئے گی، کیونکہ علت کا صدور بلا اختیار ہوا ہے اور سبب کا اختیار کے ساتھ۔

لگی اور بچہ گر کر مر گیا تو اسے ضمان نہیں دینا پڑے گی۔ اور اگر کسی نے کسی انسان کو دوسرے آدمی کے مال کی خبر دی اور اس نے وہ چوری کر لیا یا خود اُسی کے متعلق خبر دی اور اس نے اسے قتل کر دیا، یا کسی قافلے کی خبر دی اور اس نے ان پر حملہ کر دیا تو دلالت کرنے والے پر ضمان واجب نہ ہوگی۔<sup>۱</sup> یہ معاملہ اس کے خلاف ہے کہ جس شخص کے پاس امانت رکھی گئی ہو اگر وہ چور کو امانت پر دلالت کرے اور وہ اسے چُرائے یا احرام والے شخص نے کسی کو محرم کے شکار پر دلالت کی اور اس نے اسے قتل کر دیا (کہ صاحب امانت اور محرم کو ضمان دینا ہوگی) کیونکہ صاحب امانت پر ضمان کا آنا اس حفاظت کے ترک کی وجہ سے ہے جو اس پر واجب ہے۔ دلالت کی وجہ سے نہیں اور محرم پر ضمان آنا اس اعتبار سے ہے کہ (شکار پر) دلالت اس کے احرام کے ممنوعات میں سے ہے جیسے خوشبو لگانا یا سِلے کپڑے پہننا ممنوع ہے، تو ممنوع کا ارتکاب کرنے سے ضمان آتی ہے۔ دلالت کی وجہ سے نہیں۔ تاہم (محرم) کی جنابت

۱۔ بچے کو جانور پر بٹھانا سبب ہے اور بچے کا جانور کو خود دائیں یا بائیں گھمانا جلت ہے۔ اس لئے ہلاکت کی نسبت علت کی طرف ہوگی اور بٹھانے والے پر ضمان نہیں آئے گی۔ کیونکہ علت اپنے اختیار سے صادر ہوتی ہے۔ اگر بچہ سواری کو نہ گھماتا اور بٹھانے والا بٹھا کر جانور کو چلا دیتا اور جانور دائیں یا بائیں گھومنے لگتا اور اس طرح بچہ گر کر مر جاتا تو ہلاکت کا ذمہ دار بٹھانے والا بنتا۔

۲۔ کیونکہ دلالت کرنا اور خبر دینا سبب ہے اور چور یا قاتل کا فعل، ہلاکت مال و جان کی علت۔ چونکہ علت اپنے اختیار اور اپنی طاقت سے واقع ہوتی ہے اس لیے دلالت کرنے والے پر اس کی ضمان نہیں البتہ اسے امام اپنی رائے سے تعزیر دے سکتا ہے کہ اس نے معاونت جرم کی ہے۔

۳۔ یہ اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ فرماتے ہیں چور اور قاتل کو خبر مہیا کرنے والا ضمان نہیں دیتا کیونکہ ہلاکت کی نسبت علت کی طرف ہوتی ہے۔ جبکہ یہ اصول دو جگہ ٹوٹ گیا ہے کسی کے پاس دوسرے شخص کی امانت تھی۔ اس نے چور کو بتلایا کہ اس کے پاس امانت ہے اور اس نے وہ چیز چُرائی یا (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



حقیقتاً قتل کے وقوع پر ہی متحقق ہوتی ہے، اس سے قبل اس کا کوئی حکم نہیں کہ جنایت کا اثر اٹھ بھی سکتا ہے۔ جیسے کہ زخم کی صورت میں زخم کا منڈل ہو جانا ہے۔ اور کبھی سبب بمعنی علت ہوتا ہے اور اس کی طرف حکم کی اضافت ہوتی ہے۔ ایسا وہاں ہوتا ہے جہاں علت کا ثبوت سبب کے ذریعے ہو تو وہاں سبب علت ہی کے معنی میں ہوتا ہے۔ اس لیے کہ جب علت سبب سے ثابت ہوتی تو سبب علت کی علت ٹھہرتا تو حکم بھی اسی طرف مضاف ہوگا، اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ جب کسی شخص نے جانور کو ہانکا اور اس نے کوئی چیز ضائع کر دی تو ہانکنے والا ضمان دے گا اور اگر گواہ اپنی گواہی کے ذریعے کسی کا مال ضائع کر دے پھر شہادت سے رجوع کر لینے کی وجہ سے گواہی کا باطل ہونا ظاہر ہو جائے تو وہ ضامن ہوگا۔ کیونکہ جانور کا چلنا کسی کے چلانے کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ اور قاضی کا فیصلہ گواہی کی طرف نسبت رکھتا ہے۔ کیونکہ قاضی کے سامنے عادل

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: محرم نے شکاری کو محرم کے شکار کی خبر دی تو دونوں صورتوں میں خبر دینے والے پر بالاتفاق ضمان لازم ہے حالانکہ اس کا خبر دینا محض سبب ہے اور چور اور شکاری کا فعل علت۔ جواب یہ ہے کہ امین نے امانت میں خیانت کر کے چور کو خبر دی اور محرم نے احرام کے احکامات کی خلاف ورزی کر کے خبر دی۔ اس لیے ان پر ضمان آتی ہے محض دلالت کی وجہ سے نہیں۔

۱۔ پھر یہ اعتراض ہوا کہ اگر محرم اور امین کو دلالت کی وجہ سے نہیں محض امانت و احرام کا پاس نہ کرنے کی وجہ سے ضمان آتی ہے تو چاہیے تھا کہ اگر چور اور شکاری اپنا کام نہ بھی دکھا سکتے تو بھی امین و محرم پر ضمان آجائی۔ کیونکہ امانت میں خیانت تو چھپی بھی ہوتی ہے اور محرم نے احرام کو چھری بھی توڑا ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ جواب یہ ہے کہ جنایت کا جب تک اثر ظاہر نہ ہو کوئی سزا لازم نہیں آتی۔ جیسے کوئی شخص کسی کو زخمی کر دے واث نکال دے یا کچھ اور زخم ٹھیک ہو جائے یا نیا دانت اُگ آئے تو اہم صاحب کے نزدیک قصاص یا دیت ختم ہے کیونکہ جنایت کا اثر منڈل ہو گیا۔ البتہ صاحبین کے نزدیک جنایت کی ضمان لازم ہے کیونکہ اہم تو زائل نہیں ہوا۔ مصنف نے اہم صاحب کے قول پر مثال دی ہے۔

آدمی کی گواہی کے ذریعے حق ظاہر ہو جانے کے بعد فیصلہ نہ کرنا قاضی کے پس کی بات نہیں تو وہ اس میں مجبور ہے جیسے چلانے والے کے فعل کے بعد جانور۔

ثُمَّ السَّبَبُ قَدْ يُقَامُ مَقَامَ الْعِلَّةِ عِنْدَ تَعَذُّرِ الْإِطْلَاعِ عَلَى حَقِيقَةِ الْعِلَّةِ تَيْسِيرًا لِلْأَمْرِ عَلَى الْمُكَلَّفِ وَيَسْقُطُ بِهِ اعْتِبَارُ الْعِلَّةِ وَيُؤَدَّرُ الْحُكْمُ عَلَى السَّبَبِ وَمِثَالُهُ فِي الشَّرْعِيَّاتِ النَّوْمُ الْكَامِلُ فَإِنَّهُ لَمَّا أُقِيمَ مَقَامُ الْحَدُثِ سَقَطَ اعْتِبَارُ حَقِيقَةِ الْحَدُثِ وَيُؤَدَّرُ الْإِنْتِقَاضُ عَلَى كَمَالِ النَّوْمِ وَكَذَلِكَ الْخُلُوعُ الصَّحِيحَةُ لَمَّا أُقِيمَتْ مَقَامَ الْوُطْئِ سَقَطَ اعْتِبَارُ حَقِيقَةِ الْوُطْئِ فَيُؤَدَّرُ الْحُكْمُ عَلَى صَحَّةِ الْخُلُوعِ فِي حَقِّ كَمَالِ الْهَرِّ وَلِزَوْمِ الْعِدَّةِ وَكَذَلِكَ السَّفَرُ لَمَّا أُقِيمَ مَقَامَ الْمَشَقَّةِ فِي حَقِّ الرُّخْصَةِ سَقَطَ اعْتِبَارُ حَقِيقَةِ الْمَشَقَّةِ وَيُؤَدَّرُ الْحُكْمُ عَلَى نَفْسِ السَّفَرِ حَتَّى أَنْ السُّلْطَانِ لَوْ طَافَ فِي أَطْرَافِ مَمْلُوكَتِهِ يَقْصِدُ بِهِ مَقْدَارَ السَّفَرِ كَانَ لَهُ الرُّخْصَةُ فِي الْإِفْطَارِ وَالْقَصْرِ - وَقَدْ يُسَمَّى غَيْرُ السَّبَبِ سَبَبًا مَجَازًا

۱۔ سبب چونکہ علت کا راستہ ہوا کرتا ہے اور آگے وہ حکم کو وجود میں لاتی ہے، ایسے میں اگر علت سے فعل کا صدور بلا اختیار ہو یعنی مجبوراً ہو اور وہ بے بسی میں فعل صادر کر رہی ہو تو پھر سبب علت کی علت بن جاتا ہے اور سبب ہی کی طرف حکم کی اضافت ہوتی ہے۔ جیسے کسی نے جانور ہانک دیا اور اس کے پاؤں تلے آکر خیرہ گر گیا۔ کسی کی گاڑی یا جانور کے نیچے آکر کسی کے جان و مال کو نقصان ہو گیا تو ڈرائیور اور سوار ہی کو ضمان دینا ہوگی کیونکہ علت یعنی جانور یا گاڑی کا چلنا تو بے بسی میں ہے۔ یوں ہی قاضی کسی کی گواہی پر کسی پر حد جاری کرے بعد میں گواہ اپنی شہادت سے رجوع کرے تو اسی جھوٹے شاہد پر ضمان آئے گی نہ کہ قاضی پر قاضی کی قضا علت ہے اور شاہد کی شہادت سبب چونکہ علت سے فعل کا صدور بے بسی میں ہے اس لیے سبب کی طرف حکم کی اضافت ہوگی۔



کَالْیَمِینِ یُسَمَّى سَبَبًا لِلْکُفَّارَةِ وَإِنَّهَا لَیْسَتْ بِسَبَبٍ فِی الْحَقِیْقَةِ  
فَإِنَّ السَّبَبَ لَا یُنَافِی وَجُودَ الْمَسَبَّبِ وَالْیَمِینُ یُنَافِی وَجُوبَ  
الْکُفَّارَةِ فَإِنَّ الْکُفَّارَةَ إِنَّمَا تَحِبُّ بِالْحَنْثِ وَبِهِ یُنْتَهَى الْیَمِینُ  
وَكَذَاكَ تَعْلِیقُ الْحُکْمِ بِالشَّرْطِ کَالطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ یُسَمَّى  
سَبَبًا مَجَازًا وَإِنَّهُ لَیْسَ بِسَبَبٍ فِی الْحَقِیْقَةِ لِأَنَّ الْحُکْمَ  
إِنَّمَا یُثَبِّتُ عِنْدَ الشَّرْطِ وَالتَّعْلِیقُ یُنْتَهَى بِوُجُودِ الشَّرْطِ  
فَلَا یَكُونُ سَبَبًا مَعَ وَجُودِ التَّنَافِی بَيْنَهُمَا۔

فصل: الْأَحْکَامُ الشَّرْعِیَّةُ تَتَعَلَّقُ بِأَسْبَابِهَا وَذَلِكَ لِأَنَّ  
الْوُجُوبَ غِیْبٌ عَنَّا فَلَا یُدَّ مِنْ عِلَامَةٍ یَعْرِفُ الْعَبْدُ بِهَا  
وَجُوبَ الْحُکْمِ وَبِهَذَا الْإِعْتِبَارِ أُضِیفَ الْأَحْکَامُ إِلَى الْأَسْبَابِ  
فَسَبَبٌ وَجُوبِ الصَّلَاةِ الْوَقْتُ بِدَلِیلٍ أَنَّ الْخِطَابَ بِإِدَاءِ  
الصَّلَاةِ لَا یَتَوَجَّهُ قَبْلَ دُخُولِ الْوَقْتِ وَإِنَّمَا یَتَوَجَّهُ بَعْدَ  
دُخُولِ الْوَقْتِ وَالْخِطَابُ مُثَبَّتٌ لَوُجُوبِ الْإِدَاءِ وَمُعَرَّفٌ  
لِلْعَبْدِ سَبَبُ الْوُجُوبِ قَبْلَهُ وَهَذَا كَقَوْلِنَا أَدَّیْنَا  
الْمَبِیْعَ وَأَدَّیْنَا نَفَقَةَ الْمُنْکُوحَةِ وَلَا مَوْجُودٌ یُعَرِّفُهُ الْعَبْدُ هُنَا  
إِلَّا دُخُولُ الْوَقْتِ فَتَبَيَّنَ أَنَّ الْوُجُوبَ یُثَبِّتُ بِدُخُولِ الْوَقْتِ  
وَلِأَنَّ الْوُجُوبَ ثَابِتٌ عَلَى مَنْ لَا یَتَنَاولُهُ الْخِطَابُ كَالنَّائِمِ  
وَالْمَغْضَى عَلَیْهِ وَلَا وَجُوبَ قَبْلَ الْوَقْتِ فَكَانَ ثَابِتًا  
بِدُخُولِ الْوَقْتِ۔

پھر بھی سبب کو علت کی جگہ کھڑا کر دیا جاتا ہے جب علت کی حقیقت پر اطلاع پانا  
مشکل ہو تاکہ مکلف (بندے) پر معاملہ آسان رہے اور علت کا اعتبار ختم ہو جاتا ہے

اور حکم سبب ہی یہ دائرہ ہوتا ہے مسائل شرعیہ میں اس کی مثال کامل میند ہے کہ اسے جب حدث (بیوضی) کی جگہ کھڑا کر دیا گیا تو حقیقتِ حدث کا اعتبار ختم ہو گیا اور مکمل میند پر ہی وضوء ٹوٹنے کا حکم دائر ہو گیا۔ اسی طرح خلوت صحیحہ کو جب وطی کی جگہ کھڑا کر دیا گیا تو حقیقتِ وطی کا اعتبار ختم ہو گیا اور مکمل مہر اور عدت کے لازم ہونے میں خلوت کے صحیح ہونے ہی یہ حکم دائر ہونے لگا۔ یونہی سفر کو جب رخصت کے معاملہ میں مشقت کی جگہ کھڑا کر دیا گیا تو حقیقتِ مشقت کا اعتبار جاتا رہا اور اب خود سفر ہی یہ حکم دائر ہوتا ہے چنانچہ اگر بادشاہ اپنی اطرافِ مملکت میں دورہ کرے اور (شرعی) سفر کی مقدار پیش نظر ہو تو اسے روزہ چھوڑنے اور نماز کی قصر میں رخصت حاصل ہوگی۔ اور کبھی غیر سبب کو مجازاً سبب

۱۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بندے کو یہ جاننا مشکل ہوتا ہے کہ علت پائی گئی یا نہیں، اور اس کے پائے جانے کے اسباب مہیا ہوتے ہیں تو بندے کو شخص اور شکوک و شبہات سے نکلنے کے لیے سبب پر ہی حکم دائر ہوتا ہے اور علت کا اعتبار ختم ہو جاتا ہے۔ جیسے مکمل طور پر گہری میند ہو جانا سبب ہے اس سے ہوا خارج ہونے کا راتہ ہوا رہ جاتا ہے جو کہ وضوء ٹوٹنے کی اصل علت ہے۔ مگر یہ کیسے معلوم ہو کہ ہوا خارج ہوئی یا نہ؟ اس لئے میند ہی سے وضوء ٹوٹنے کا حکم جاری ہو جاتا ہے

۲۔ سبب کو علت کی جگہ کھڑا کرنے دو مزید مثالیں مُصنّف نے دی ہیں ایک یہ کہ نکاح کے بعد میاں بیوی کو مکمل علیحدہ جگہ دی گئی جہاں کوئی حسی یا شرعی مانع انھیں وطی سے روکنے والا نہ تھا۔ (حسی کی مثال وہاں کسی اور شخص کا موجود ہونا ہے اور شرعی کی مثال عورت کا حالتِ حیض میں ہونا) اس کے بعد شوہر نے بیوی کو طلاق دیدی تو عورت کو پورا مہر جتنا بھی مقرر ہوئے گا اور اس پر عدت بھی لازم ہے۔ خلوت صحیحہ (مکمل علیحدگی) کا میسر آنا سبب ہے اور وطی کا پایا جانا علت، چونکہ علت پہ اطلاع پانا قاضی کے لئے ناممکن ہے۔ اس لیے محض خلوت ہی یہ حکم دائر ہوگا۔ دوسری مثال یہ ہے کہ سفر میں روزہ چھوڑنے اور قصر نماز کی رخصت ہی جاتی ہے جس کا سبب تو سفر ہے مگر حقیقی علت سفر کی صعوبت و تکلیف ہے جس کی بناء پر شریعت نے روزہ چھوڑنے کی اجازت دی اب تکلیف اور صعوبت پائی گئی ہے یا نہیں۔ اس کا فیصلہ کرنا بہت مشکل ہے۔ لوگوں کی طبائع مختلف ہیں (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



کہا جاتا ہے، جیسے قسم کا کفارہ کے لئے سبب کہا جاتا ہے حالانکہ وہ درحقیقت سبب نہیں۔  
 کیونکہ سبب، سبب کے وجود کے منافی نہیں ہوتا جبکہ قسم کفارہ کے وجوب کے منافی ہے  
 کیونکہ کفارہ تو قسم توڑنے سے آتا ہے اور قسم توڑنے سے قسم کی انتہا ہو جاتی ہے۔ یونہی  
 شرط پر کسی حکم مثلاً طلاق اور عتاق کا معلق کرنا مجازاً سبب کہلاتا ہے حالانکہ وہ درحقیقت  
 سبب نہیں، کیونکہ حکم تو شرط کے پاتے جانے پر متحقق ہوتا ہے اور شرط کے پاتے جانے پر  
 تعلیق ختم ہو جاتی ہے۔ تو دونوں میں تضاد کے پاتے جانے کے باوجود تعلیق سبب  
 نہیں بن سکتی ہے

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: کچھ کے لیے تھوڑا سا سفر بھی تکلیف ہے کچھ سفر سے مراد حاصل (ENJOY) کرتے  
 ہیں اور کبھی سفر کی صعوبت کا انحصار اس پر بھی ہوتا ہے کہ دل و دماغ اور مزاج سفر سے کتنا ہم آہنگ ہے۔  
 کیونکہ تکلیف کا احساس سے تعلق ہے۔ دل ساتھ نہ ہو تو تھوڑا سفر بھی پریشان کر دے گا اور دل ساتھ ہو تو سفر کی تھکن  
 محسوس ہی نہیں ہوتی۔ اس پر شعراء نے بہت طبع آزمائی کی ہے۔ شہر حبیب قریب آ رہا ہو تو سفر کی صعوبت کیے  
 محسوس ہو؟ کسی نے کہا ہے

مدینہ نبی کا قریب آ رہا ہے      بلندی پر اپنا نصیب آ رہا ہے

نہ گھبرا نہ گھبرا مریضِ محبت      کہ نزدیک کوئے طیب آ رہا ہے

تو احساسات کی دنیا وسیع ہے۔ اس لیے سفر ہی کو رخصت کا مدار ٹھہرایا گیا ہے۔ بادشاہ وقت اپنی مملکت  
 کی حدود میں تمام شاہی آستانوں کے ساتھ گھوم رہا ہو تو اسے بھی رخصت ترک روزہ و قصر نماز حاصل ہے۔

۱۔ کبھی مجازی طور پر ایسی چیزیں بھی سبب کے نام سے بول دی جاتی ہیں جو حقیقت میں سبب کی نفی تعریف  
 پر پوری نہیں اترتیں۔ جیسے قسم اٹھانے کو کفارہ قسم کا سبب کہا جاتا ہے اور قسم توڑنے کو کفارے کی علت۔ حالانکہ  
 قسم اٹھانے کو سبب نہیں بنایا جاسکتا۔ کیونکہ قسم اس لیے اٹھائی جاتی ہے تاکہ وہ کام کبھی نہ کیا جائے جو کفارے کا  
 باعث ہے۔ کفارہ تو قسم ٹوٹنے پر آتا ہے تو قسم اٹھانا اور قسم توڑنا باہم متضاد امور ہیں۔ لہذا قسم اٹھانے کو کفارے  
 کا سبب کہنا مجازاً ہے۔ یونہی شرط پر طلاق یا غلام کی آزادی کی تعلیق بھی وقوفِ طلاق کا سبب مانا دیکھا جاتا ہے  
 (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

فصل۔ احکام شرعیہ کا اپنے اسباب سے تعلق ہوتا ہے۔ اس لیے کہ (اصل) وجوب ہم سے غائب ہے، تو کوئی علامت چاہیے جس سے بندہ وجوب حکم کو جان جاتے۔ اسی اعتبار سے احکام اسباب کی طرف مضاف ہوتے ہیں۔ چنانچہ وجوب صلوٰۃ کا حکم وقت (نماز) ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ ادائیگی نماز کا حکم وقت داخل ہونے سے قبل (بندے کی طرف) متوجہ نہیں ہوتا، وہ تو دخول وقت کے بعد ہی متوجہ ہوتا ہے اور وجوب ادا کو ثابت کرتا ہے۔ اور بندے کو خطاب سے قبل (پیدا ہونے والے) سبب وجوب کی یاد دلادیتا ہے جیسے ہم کہتے ہیں۔ بیع کی قیمت دے دو، بیوی کا خرچہ ادا کرو، جبکہ دخول وقت کے سوا کوئی ایسی چیز موجود نہیں جو بندے کو (نفس) وجوب سے آگاہ کرے۔ تو ثابت ہو گیا کہ (نفس) وجوب دخول وقت ہی سے متحقق ہو جاتا ہے۔ اور اس لیے بھی (وقت نماز کے لیے سبب

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: یہ بھی بھاری ہے۔ کیونکہ سبب اور مسبب میں ایسی منافات نہیں ہوتی کہ جب تک سبب ہو مسبب نہ آ سکے اور مسبب آئے تو سبب رہ سکے۔ یہاں جب تک شرط اور اس کے پیچھے وقوع طلاق کا تحقق نہ ہو تعلیق موجود ہے۔ جب شرط آگئی تو تعلیق ختم ہو گئی۔

۱۔ شرعی احکام یعنی دینی فرائض جو ہر کسی پر جاری ہیں اپنے اسباب پر وارث ہوتے ہیں۔ ان کا وجود و عدم اسباب سے متلاک ہے وجہ یہ ہے کہ فرائض دینیہ کا حقیقی سبب تو اللہ کا وہ کلام نفسی ہے جو ازل سے ذات پروردگار کی صفت ہے جو ہمارے اور اک سے بہت بلند ہے تو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اللہ کی نعمتیں ہر لحظہ و لمحہ ہم پر پے پے برس رہی ہیں ہم نہیں جان سکتے کہ کس نعمت کا کس وقت کیا شکر ادا کرنا چاہیے تو اللہ نے اس وجوب اصلی پر چند علامات مقرر کر دیں اور ان سے فرائض و احکام متعلق کر دیے۔ انہی کو اسباب احکام کہتے ہیں۔

۲۔ احکام کے اسباب کی ایک مثال یہ ہے کہ ہر نماز کا وقت اس نماز کے نفس وجوب کے لیے سبب ہے۔ اس لیے کہ جب تک وہ وقت داخل نہ ہوا ہو حکم الہی یعنی اللہ کا بندوں سے خطاب ان کی طرف متوجہ نہیں ہوتا۔ جیسے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ اَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ اِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ مُوَجَّهًا جانے پر نماز قائم کرو۔ رات کے گہرا ہونے تک (سورۃ بنی اسرائیل آیت ۷۸) تو جب بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر



ہے) کہ (نفس) وجوب ان پر بھی ثابت ہے جنہیں خطاب شامل نہیں۔ جیسے سویا ہوا اور بیہوش آدمی، جبکہ وقت سے قبل تو کوئی وجوب نہیں، تو وقت ہی کے داخل ہونے سے وجوب ثابت ہوا۔

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: تک سورج نہ ڈھلے اور زوال کا وقت نہ گزرے، نمازِ ظہر کے لیے اقم الصلوٰۃ کا حکم بندوں کی طرف متوجہ نہیں ہوگا۔ جب وقت داخل ہوگا تب یہ حکم متوجہ ہوگا اور بندے سے کہے گا کہ اے بندے! وقت داخل ہونے کی وجہ سے تجھ پر نماز واجب ہوگئی اے ادا کر لو! گویا وقت سے نفس وجوب آتا ہے اور خطاب سے اُسی واجب کی ادائیگی کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ یہ نہیں کہ خطاب کی وجہ سے نماز واجب ہوتی ہے۔ اس کی مثال یوں ہے کہ کسی نے کچھ چیز خریدی تو خریدنے ہی سے اس پر قیمت کی ادائیگی لازم ہوگئی۔ اب اسے کہا جاتا ہے کہ بھائی قیمت ادا کر دو، یا نکاح ہوا تو اسی وقت سے بیوی کا نفقہ لازم آگیا۔ اب اسے کہا جاتا ہے کہ نفقہ دو۔ تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ کہنے ہی سے نفقہ واجب ہوا ہے۔ وہ تو وقتِ نکاح ہی سے واجب ہو گیا تھا۔ خطاب نے اُسی پہلے سے واجب شدہ نفقہ کی ادائیگی چاہی ہے۔ بہر حال نماز کا خطاب بندے کی طرف چونکہ وقتِ نماز سے قبل متوجہ نہیں ہوتا۔ تو یہ اس چیز کی دلیل ہے کہ وقت ہی نماز کا سبب ہے۔

۱۔ وقتِ نماز کے نماز کے لیے سبب ہونے کی دوسری دلیل مُصَنَّف رحمۃ اللہ علیہ یہ دیتے ہیں کہ ایک شخص سوتا ہے، اس پر ایک نماز کا وقت گذرنا تو بندہ اور بے ہوشی ختم ہونے پر اس کی نماز کی قضا لازم ہے۔ حالانکہ خطاب تو اس کی طرف متوجہ نہیں ہوا۔ کیونکہ حدیث مشہور ہے کہ تین لوگوں سے قلم اٹھالی گئی ہے۔ سوتے ہوئے سے، جب تک کہ جاگ نہ جاتے۔ بچے سے جب تک کہ بالغ نہ ہوا اور مجنون سے، جب تک کہ عقل نہ پاتے۔ تو وہ کونسی چیز ہے جس نے اس پر قضا لازم کی؟ وہ وقت کے سوا کچھ نہیں۔

وبهذا اظهر ان الجزء الاول سبب للوجوب ثم بعد  
ذلك طريقان احدهما نقل السببية من الجزء الاول  
الى الجزء الثاني اذ الميؤد في الجزء الاول ثم الى الثالث  
والرابع الى ان ينتهي الى آخر الوقت فيتقرر الوجوب  
حينئذ ويعتبر حال العبد في ذلك الجزء ويعتبر صفة  
ذلك الجزء - وبيان اعتبار حال العبد فيه انه لو كان صبيًا  
في اول الوقت بالغًا في ذلك الجزء او كان كافرًا في اول الوقت  
مسلمًا في ذلك الجزء او كانت حائضًا او نفسًا في اول  
الوقت طاهرًا في ذلك الجزء وجبت الصلوة وعلى هذا  
جميع صور حدوث الاهلية في آخر الوقت وعلى العكس  
بان يحدث حيض او نفاس او جنون مستوعب او اغشاء  
مستد في ذلك الجزء سقطت منه الصلوة ولو كان مسافرًا  
في اول الوقت مقيمًا في آخره يصلي اربعًا ولو كان مقيمًا  
في اول الوقت مسافرًا في آخره يصلي ركعتين - وبيان  
اعتبار صفة ذلك الجزء ان ذلك الجزء ان كان كاملاً  
تقرر رتبة الوظيفة كاملة فلا يخرج عن العهد بادائها  
في الاوقات المكرهة ومثاله فيما يقال ان آخر الوقت  
في الفجر كامل وانما يصير الوقت فاسداً بطولوع  
الشمس وذلك بعد خروج الوقت فيتقرر الواجب  
بوصف الكمال فاذا طلع الشمس في اثناء الصلوة بطل  
الفرض لانه لا يمكنه اتمام الصلوة الا بوصف



النُّقْصَانِ بِإِعْتِبَارِ الْوَقْتِ وَلَوْ كَانَ ذَلِكَ الْجُزْءُ نَاقِصًا كَمَا  
 فِي صَلَاةِ الْعَصْرِ فَإِنَّ آخِرَ الْوَقْتِ وَقْتُ احْمَرِّ  
 الشَّمْسِ وَالْوَقْتُ عِنْدَهُ فَاسِدٌ فَتَقَرَّرَتْ الْوُضُوءُ  
 بِصِفَةِ النُّقْصَانِ وَلِهَذَا أَوْجَبَ الْقَوْلُ بِالْجَوَازِ عِنْدَهُ  
 مَعَ فسادِ الْوَقْتِ - وَالطَّرِيقُ الثَّانِي أَنْ يُجْعَلَ كُلُّ جُزْءٍ  
 مِنْ أَجْزَاءِ الْوَقْتِ سَبَبًا لَاعِلَى طَرِيقِ الْإِنْتِقَالِ فَإِنَّ الْقَوْلَ  
 بِهِ قَوْلٌ بِإِبْطَالِ السَّبَبِيَّةِ الثَّابِتَةِ بِالشَّرْعِ وَلَا يَلْزَمُ  
 عَلَى هَذَا اتِّصَاعُ الْوَاجِبِ فَإِنَّ الْجُزْءَ الثَّانِي إِذَا  
 اثْبَتَ عَيْنٌ مَا أَثْبَتَهُ الْجُزْءُ الْأَوَّلُ فَكَانَ هَذَا مِنْ  
 بَابِ تَرَادُفِ الْعِلَلِ وَكَثَرَةِ الشُّهُودِ فِي بَابِ الْخُصُومَاتِ  
 وَسَبَبُ وَجُوبِ الصَّوْمِ شُهُودُ الشَّهْرِ لِتَوَجُّهِ الْخُطَابِ  
 عِنْدَ شُهُودِ الشَّهْرِ وَإِضَافَةِ الصَّوْمِ إِلَيْهِ وَسَبَبُ وَجُوبِ  
 الزَّكَاةِ مِلْكُ النَّصَابِ النَّامِي حَقِيقَةً أَوْ حُكْمًا وَإِعْتِبَارُ  
 وَجُوبِ السَّبَبِ جَازَ التَّعْجِيلُ فِي بَابِ الْأَدَاءِ وَسَبَبُ  
 وَجُوبِ الْحَجِّ الْبَيْتُ — لِإِضَافَتِهِ إِلَى الْبَيْتِ  
 وَعَدَمِ تَكَرُّرِ الْوُضُوءِ فِي الْعُمُرِ وَعَلَى هَذَا الْوَحْدِ قَبْلَ  
 وَجُودِ الْإِسْطِطَاعَةِ يَنْوُوبُ ذَالِكُ عَنْ حُجَّةِ الْإِسْلَامِ لَوْجُودِ  
 السَّبَبِ وَبِهِ فَارَقَ آدَاءَ الزَّكَاةِ قَبْلَ وَجُودِ النَّصَابِ  
 لِعَدَمِ السَّبَبِ وَسَبَبُ وَجُوبِ صَدَقَةِ الْفِطْرِ رَأْسُ يَمُونَهُ  
 وَيُلِي عَلَيْهِ وَبِإِعْتِبَارِ السَّبَبِ يَجُوزُ التَّعْجِيلُ حَتَّى جَانِ  
 آدَاءِهَا قَبْلَ يَوْمِ الْفِطْرِ وَسَبَبُ وَجُوبِ الْعُشْرِ الْأَرْضِي

النَّامِيَةُ بِحَقِيقَةِ الرَّبِّعِ وَسَبَبُ وَجوبِ الْخَرَاجِ الْأَرْضِي  
الصَّالِحَةِ لِلزَّرَاعَةِ فَكَانَتْ نَامِيَةً حُكْمًا وَسَبَبُ وَجوبِ  
الْوَضوءِ الصَّلَاةِ عِنْدَ الْبَعْضِ وَلِهَذَا وَجَبَ الْوَضوءُ  
عَلَى مَنْ وَجَبَتْ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَلَا وَضوءَ عَلَى مَنْ لَا صَلَاةَ  
عَلَيْهِ وَقَالَ الْبَعْضُ سَبَبُ وَجوبِهِ الْحَدَثُ وَوَجوبُ الصَّلَاةِ  
شَرْطٌ وَقَدْ رُوِيَ عَنْ مُحَمَّدٍ ذَلِكَ نَصًّا وَسَبَبُ وَجوبِ  
الْغُسْلِ الْحَيْضُ وَالنَّفَاسُ وَالْجَنَابَةُ۔

اس سے ظاہر ہوا کہ (وقت کی) پہلی جزرہ وجوب کے لیے سبب ہے اس کے  
بعد دو طریقے ہیں، ایک تو یہ ہے کہ سببیت پہلی جزرہ سے دوسری جزرہ کی طرف  
منتقل ہوا اگر بندے نے پہلی جزرہ میں نماز ادا نہ کی تو پھر تیسری اور چوتھی جزرہ کی طرف  
منتقل ہوتا تاکہ وقت کا آخری حصہ (جزرہ) آجائے تو اس وقت (اس جزرہ پر)  
وجوب ٹھہر جائے گا اور اس جزرہ میں بندے کی حالت کا (بھی) اعتبار کیا جائے گا  
اور اس جزرہ کی صفت کا بھی بندے کی حالت کے اعتبار کا بیان تو یہ ہے کہ اگر  
کوئی شروع وقت میں بچہ تھا اور اس آخری جزرہ میں بالغ ہو گیا یا اول وقت میں کافر  
تھا تو اس جزرہ میں مسلمان ہو گیا، یا عورت اول وقت میں حیض و نفاس میں تھی اور

لہ جب یہ بات بیان ہوتی کہ جب تک وقت داخل نہ ہو وجوب ثابت نہیں ہوتا اور دخول وقت کے  
ساتھ ہی وجوب آجاتا ہے تو معلوم ہوا وقت کی پہلی جزرہ سبب پہلے وجوب نماز کا سبب بنتی ہے۔ اگر اس میں  
نماز شروع کر دی تو باقی اجزاء وقت کا اعتبار ختم ہو گیا۔ اگر پہلی جزرہ میں نماز نہیں پڑھی تو بعد والی اجزاء کی طرف  
سببیت منتقل ہو جائے گی۔ الغرض جس بھی گھڑی بندے نے نماز پڑھنا شروع کی وہی گھڑی سبب وجوب شمار کی  
جائے گی۔ اور اگر بندے نے نماز نہیں پڑھی تا آنکہ آخری گھڑی آگئی تو اب بلاشبہ یہی گھڑی سبب وجوب بنے گی،  
کہ آگے سببیت کے انتقال کا امکان ختم ہو گیا ہے۔



اس جز میں پاک ہو گئی تو نماز واجب ہو گئی۔ اسی طرح آخری وقت میں (نماز کی) اہلیت پیدا ہونے کی تمام صورتیں ہیں اور اس کے برعکس اگر آخری جز میں حیض، نفاس یا (ایک دن اور رات کو) گھیرنے والا جنون اور بے ہوشی پیدا ہو گئی تو اس شخص سے نماز ساقط ہو جائے گی اور اگر کوئی شخص شروع وقت میں مسافر تھا اور آخری وقت میں مقیم ہو گیا تو وہ چار رکعت (پوری نماز) پڑھے گا اور اگر اول وقت میں مقیم تھا اور آخری وقت میں مسافر تو دو رکعت پڑھے گا۔ جبکہ اس جز میں صفت کا اعتبار یہ ہے کہ اگر یہ جز کامل ہو تو وظیفہ (نماز) بھی کامل واجب ہوگا اور بندہ مکروہ اوقات میں نماز کی ادائیگی کے ساتھ اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآ نہیں ہو سکے گا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ فقہاء کہتے ہیں کہ فجر کا آخری وقت کامل ہے، فساد تو اس میں طلوع شمس سے آتا ہے اور وہ وقت نکل جانے کے بعد ہے تو واجب (نماز) صفت کمال کے ساتھ متحقق ہوا، اس لئے اگر دوران نماز سورج نکل آیا تو فرض باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ بندے کے لئے وقت کے اعتبار سے صفت نقصان کے بغیر نماز کا مکمل کرنا ممکن نہیں اور اگر یہ جز ناقص ہو جائے نماز عصر میں ہے، کیونکہ اس کا آخری وقت

۱۔ جب آخری گھڑی کا سبب ہونا متعین ہو گیا تو اس گھڑی میں بندے کی جو حالت تھی اس کا نماز کے وجوب میں اعتبار ہوگا مثلاً ظہر کا وقت شروع ہوا اس وقت کوئی بچہ نابالغ تھا آخری گھڑی سے قبل اس نے آثار بلوغ دیکھ لیے تو اس پر نماز واجب ہو گئی۔ لہذا اس کی قضا اس پر لازم ہے۔ یونہی اگر کوئی شخص شروع وقت میں کافر تھا آخری گھڑی سے قبل اسلام لے آیا یا عورت حیض و نفاس میں تھی اور وہ پاک ہو گئی تو ان سب پر اس نماز کی قضا لازم ہے۔ اور اس کا عکس بھی ممکن ہے وہ یوں کہ کوئی عورت شروع وقت میں پاک تھی اور ابھی اس نے نماز نہیں پڑھی تھی کہ آخری جزء سے قبل حیض یا نفاس شروع ہو گیا، یا کوئی شخص ابتداء وقت میں صحت مند تھا، آخری جزء سے قبل اسے جنون و بیہوشی نے آیا جو مکمل ایک دن اور ایک رات تک جاری رہی تو اس نماز کے سمیت حالت جنون کی تمام نمازیں معاف ہو گئیں۔

سُورج کی مُرخی کا وقت ہے اور اس حالت میں وقت فاسد ہوتا ہے تو وظیفہ نماز صفت نقصان کے ساتھ واجب ہوا، اس لیے فسادِ وقت کے باوجود اس وقت میں نماز کا جواز ماننا واجب ہے۔ اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ انتقال کے بجائے وقت کی ہر جُز کو سبب بنا دیا جائے، کیونکہ انتقال ماننے کا مطلب یہ ہے کہ شرعاً ثابت ہونے والی سببیت کو باطل ٹھہرایا جائے اور اس طریقہ پر واجب کا دوبارہ آنا

۱۔ جب آخری جُز پر سببیت وجوب ٹھہر گئی تو بندے کی حالت کے ساتھ ساتھ خود اس جُز کی صفت کا بھی نماز کے وجوب میں اعتبار ہے۔ اگر یہ جُز کسی فساد سے ملوث نہیں یعنی اپنی صحت میں کامل ہے تو کامل وظیفہ ہی لازم آئے گا۔ جیسے فجر کی نماز کا آخری جُز کامل ہے اس میں کچھ کراہت نہیں۔ مکروہ وقت طلوع آفتاب کے بعد شروع ہوتا ہے۔ کہ جس میں سورج کے پجاری سورج کی پوجا شروع کرتے ہیں طلوع سے قبل وہ پوجا نہیں کرتے بلکہ اسے دیکھ کر سجدہ "استقبال" بجالاتے ہیں۔ اگر کسی نے فجر کے آخری وقت میں نماز شروع کر دی تو چونکہ سبب وجوب کامل ہے اس لیے کامل نماز واجب ہوئی۔ اب اگر دورانِ نماز سورج نکل آیا تو نماز باطل ہو گئی۔ کیونکہ اب اگر اسے مکمل کرے گا تو مکروہ وقت میں کرے گا اور یہ یہاں جائز نہیں کیونکہ نماز کامل ادا نہ ہوگی حالانکہ اس پر کامل نماز واجب ہوئی ہے۔ اس کے برعکس اگر اس نے عصر کی نماز غروب آفتاب سے کچھ لمحے قبل شروع کی تو اس پر کامل نماز واجب نہیں ہوئی۔ کیونکہ آخری جُز جو سبب وجوب نماز بنی ہے خود ناقص و مکروہ ہے کہ اس میں سورج پرست لوگ سورج کو سجدہ "الوداع" کر رہے ہیں اور حدیث کے مطابق شیطان نے اپنے دونوں سینگ سورج کے ساتھ لگا رکھے ہیں۔ اب اگر نماز کے دوران سورج ڈوب گیا تو اس فساد سے نماز نہیں ٹوٹے گی کیونکہ وہ پہلے ہی سے ناقص چلی آ رہی ہے۔

۲۔ جب دخولِ وقت کے ساتھ ہی پہلی جُز سبب وجوب بن گئی تو اس کے بعد دوسری اجزاء کا کیا حکم ہے اس کے متعلق ایک طریقہ تو یہ بیان ہوا کہ اگر پہلی جُز میں نماز ادا نہ کی گئی تو سببیت اگلی اجزاء کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ جب تک بندہ نماز شروع نہیں کرتا تمام اجزاء سبب وجوب بن جائیں گے اور جب نماز شروع کر لی تو باقی ماندہ اجزاء کا اعتبار ختم ہو گیا۔ اسی طرح اگر بالکل ہی نماز نہیں پڑھی تو سارا وقت سبب (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



لازم نہیں آتا، کیونکہ دوسری جز نے بھی تو وہی چیز ثابت کی ہے جو پہلی جز نے کی تھی۔  
 تو یہ معاملہ متعدد علتوں کے ہم معنی ہونے اور باب خصوصیات میں گواہوں کی کثرت  
 کے زمرے سے ہے۔ اور روزہ واجب ہونے کا سبب ماہ رمضان کا پالینا ہے  
 کیونکہ اس ماہ کے پالینے کے وقت ہی خطاب متوجہ ہوتا ہے اور اسی ماہ کی طرف  
 روزے کی اضافت کی جاتی ہے اور زکوٰۃ واجب ہونے کا سبب تحقیقاً یا حکماً  
 بڑھنے والے نصاب کی ملکیت ہے اور سبب کے تحقق کا اعتبار کرتے ہوئے  
 ہی ادائیگی زکوٰۃ کے معاملہ میں جلدی کرنا جائز ہے اور وجوب حج کا سبب بیت اشرف  
 ہے کہ اس کی طرف حج کی اضافت ہے اور زندگی میں وظیفہ حج کا تکرار بھی نہیں ہے۔  
 اسی لیے اگر کسی نے استطاعت حج سے قبل حج کر لیا تو سبب کے پائے جانے

بقیہ حاشیہ

وجوب کہلائے گا، ایسا نہیں کہ سببیت منقل ہو کیونکہ انتقال کا مطلب یہ ہے کہ پہلی جز کو شرعاً سبب مان کر  
 بعد میں اس کی سببیت باطل قرار دی جائے جو درست نہیں۔ مگر پہلے قول کے قائلین اس کا جواب دیتے ہیں کہ  
 ہم نے پہلی جز کی سببیت کا انتقال مانا ہے بطلان نہیں مانا۔ انتقال و ابطال میں فرق ہے۔ کما ہوں ظاہر۔  
 ۱۔ اس دوسرے طریقہ پر یہ اعتراض ہوا کہ جب ہر جز و سبب وجوب بن گئی تو بہت سے اسباب وجوب  
 پیدا ہو گئے تو چاہیے کہ بہت سے واجبات بھی پیدا سبب کے تعدد سے مسبب کا تعدد لازم ہے، تو اس کا جواب  
 یہ ہے کہ یہ اس وقت لازم ہے جب ہر سبب کا تقاضا ملجود ہو، اگر تمام اسباب ایک ہی تقاضا رکھتے ہوں تو ایک  
 ہی واجب لازم آئے گا جیسے بہت سی ہم معنی علتیں ایک ہی معلول ثابت کرتی ہیں۔ ایک شخص نے پیشاب  
 بھی کیا، قے بھی کی، سو بھی گیا، خون بھی نکل آیا تو ایک ہی وضو واجب ہو گا نہ کہ چار، بہر حال پہلے اور دوسرے  
 طریقے میں بس اعتباری فرق ہے۔

۲۔ جب نماز کے وجوب کا سبب شرعی بیان ہو چکا تو باقی احکامات کے اسباب بھی بیان کر دینا مصنفؒ  
 نے بہتر جانا، تو فرمایا روزے کے وجوب کا سبب ماہ رمضان کا پالینا ہے۔ جس نے یہ مہینہ پالیا اس پر روزے  
 فرض ہیں جتنے دن پالیے اتنے ہی روزے فرض ہوئے، خطاب الہی بھی اسی طرح متوجہ ہوا ہے ارشادِ ربی ہے  
 بقیہ حاشیہ ۱۷ صفحہ پر

کی وجہ سے یہ حج، حجۃ الاسلام (فرض حج) کی جگہ لے لے گا۔ اسی لیے یہ معاملہ نصاب کے پائے جانے سے قبل زکوٰۃ ادا کرنے کے معاملہ سے جدا ہو گیا، کہ یہاں سبب ہی موجود نہیں اور صدقہ فطر واجب ہونے کا سبب وہ شخص ہے جس کی کوئی شخص کفالت کرتا ہو اور اس کا ذمہ دار ہو۔ اور سبب ہی کا اعتبار کرتے ہوئے جلدی کرنا جائز ہے کہ عید الفطر سے قبل بھی اسے دے دینا جائز ہے اور وجوبِ عشر کا سبب وہ زمینیں ہیں جو حقیقتاً نفع دے رہی ہوں (غلہ اُگا رہی ہوں) اور وجوبِ خراج

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ :- **فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**۔ جس نے یہ مہینہ پایا وہ اس کے روزے رکھے (سورۃ بقرہ آیت ۱۸۵) اور سبب کے پہچاننے کی ایک علامت یہ بھی ہے کہ اکثر احکام اپنے اسباب کی طرف مضاف ہوتے ہیں یہاں بھی روزہ رمضان کہا جاتا ہے ثابت ہوا رمضان کا آنا ہی روزے کا سبب ہے۔

لے وجوبِ زکوٰۃ کا سبب ایسے نصاب کا مالک ہونا ہے جو بڑھنے والا ہو اس میں اضافہ ہوا ہو خواہ وہ اضافہ واقعاً ہوا ہو یا محکم شمار کیا گیا ہو مثلاً جانور ہیں کہ ان میں تو الاوتناسل کے سبب اضافہ ہوتا ہے مال تجارت میں تجارت کی وجہ سے اضافہ ہوتا ہے۔ سال گزرنے کے بعد اس پر زکوٰۃ آجاتی ہے کہ اگر حقیقتاً اضافہ نہیں ہوا تو محکم شمار ہو جاتا ہے کیونکہ ایک سال میں عموماً اموال میں اضافہ ہو ہی جاتا ہے تو حوالانِ حول محکم اضافہ ہی ہے۔ چونکہ وجوبِ زکوٰۃ کا سبب مالکِ نصاب ہونا ہے تو سال گزرنے سے قبل بھی زکوٰۃ دینا جائز ہے کیونکہ سبب وجوب یعنی نصاب تو موجود ہے جبکہ سال کا گزرنہ تو محض شرط ہے۔ اسی طرح وجوبِ حج کا سبب خود بیت اللہ شریف ہے۔ اسی لیے حج بیت اللہ کہا جاتا ہے۔ حج کی بیت کی طرف اضافت ہوتی ہے اور چونکہ بیت اللہ صرف ایک ہے اسی لیے حج بھی زندگی میں ایک ہی بار فرض ہے۔ باقی احکام کے اسباب بار بار آتے ہیں اس لیے واجب بھی پلٹ کر آتا ہے حج میں سبب ایک ہے اس لیے حج بھی ایک ہی فرض۔ اسی لیے اگر کسی نے حج کی استطاعت یعنی توفیق حاصل ہونے سے قبل حج کر لیا تو فرض حج ادا ہو جائے گا اگر بعد میں دوست مل گئی اور واقعاً استطاعت حج حاصل (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



کا سبب وہ اراضی ہیں جو کھیتی باڑی کے قابل ہوں، کہ وہ حکماً بڑھنے والی ہیں (نفع دینے والی ہیں) اور وجوب وضو کا سبب بعض کے نزدیک نماز ہے، اسی لیے اُسی پر وضو واجب ہے جس پر نماز واجب ہو، جس پر نماز نہیں اس پر وضو بھی نہیں، اور بعض کہتے ہیں کہ اس کے وجوب کا سبب وضو کا ٹوٹنا ہے۔ البتہ نماز اس کی شرط ہے اور امام محمدؒ سے یہ قول نصاً مروی ہے اور غسل واجب ہونے کا سبب حیض، نفاس اور جنابت ہے۔

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: ہوگئی تو دوبارہ حج کرنا فرض نہیں کیونکہ حج کا سبب کعبہ ہے۔ سبب موجود ہے لہذا استطاعت سے قبل بھی حج ہو سکتا ہے۔ استطاعت ایسے ہے جیسے زکوٰۃ میں حوالان حول۔ تاہم زکوٰۃ اور حج میں ایک فرق ہے کہ مال حاصل ہونے سے پہلے حج درست ہے زکوٰۃ دینا درست نہیں کیونکہ زکوٰۃ میں خود نصاب سبب ہے، سبب نہ ہو تو سبب کہاں، جبکہ حج میں کعبۃ اللہ سبب ہے اور وہ ہمیشہ موجود ہے۔

۱۔ اور عشر اور خراج میں یہ فرق ہے کہ عشر ان زمینوں پر ہے جن سے واقعتاً غلہ پیدا ہو، اگر کسی نے کھیتی باڑی نہیں کی اور کچھ غلہ نہیں ہوا تو عشر بھی لازم نہیں۔ مگر خراج ان زمینوں پر ہے جن سے غلہ ہو سکتا ہو، اگر کسی نے ہل نہیں چوڑا اور غلہ نہیں ہوا تو بھی خراج لازم ہے اور ایسا کفار پر سختی کرنے کی بنا پر ہے۔

۲۔ وضو میں اختلاف ہے کچھ کہتے ہیں اس کے وجوب کا سبب نماز ہے اور حدث اس کی شرط ہے اور کچھ کے نزدیک اس کے برعکس حدث اس کا سبب ہے۔ اور نماز اس کی شرط۔ دوسرا قول امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے بھی مروی ہے۔ تاہم دونوں میں اعتباری فرق ہے۔ مسائل وضو سب کے نزدیک یکساں ہیں۔



**فصل:** قال القاضي أبو زيد الموانع أربعة أقسامٍ  
 مانعٌ يمنعُ انعقادَ العِلَّةِ وَمَانِعٌ يمنعُ تمامَها وَمَانِعٌ يمنعُ  
 ابتداءَ الحُكْمِ وَمَانِعٌ يمنعُ دوامَها - نظيرُ الأولِ بيعُ الحرِّ  
 والميتةِ والدمِّ فإنَّ عَدَمَ المحلِّيةِ يمنعُ انعقادَ  
 التصرفِ عِلَّةً لإفادَةِ الحُكْمِ وعلى هذا سائرُ التعليلاتِ  
 عندنا فإنَّ التعليقَ يمنعُ انعقادَ التصرفِ عِلَّةً قبلَ وجودِ  
 الشرطِ على ما ذكرناه وَلِهَذَا وَحَلَفَ لَا يُطَلِّقُ امرأته  
 فَعَلَّقَ طلاقَ امرأته بِدُخُولِ الدَّارِ لَا يَحْتُثُّ ومثالُ  
 الثاني هلاكُ النِّصَابِ في أثناءِ الحَوْلِ وامتناعُ أَحَدِ  
 الشَّاهِدَيْنِ عَنِ الشَّهَادَةِ وَرُدُّ شَطْرِ الْعَقْدِ ومثالُ الثالثِ  
 البيعُ بِشَرَطِ الْخِيَارِ وَبَقَاءُ الْوَقْتِ فِي حَقِّ صَاحِبِ الْعَذْرِ  
 ومثالُ الرَّابِعِ خِيَارُ الْبُلُوغِ وَالْعِتْقِ وَالرُّوُيَّةِ وَعَدَمُ الْإِكْفَاءِ  
 وَالْإِنْدِمَالُ فِي بَابِ الْحَجَرَاتِ عَلَى هَذَا الْأَصْلِ وَهَذَا  
 عَلَى إعتبارِ جَوَازِ تَحْصِيصِ الْعِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ فَأَمَّا عَلَى قَوْلِ مَنْ  
 لَا يَقُولُ بِجَوَازِ تَحْصِيصِ الْعِلَّةِ فَأَلْمانِعٌ عِنْدَهُ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ  
 مانِعٌ يمنعُ ابتداءَ العِلَّةِ وَمَانِعٌ يمنعُ تمامَها وَمَانِعٌ يمنعُ  
 دوامَ الحُكْمِ وَأَمَّا عِنْدَ تَمَامِ الْعِلَّةِ فَيَثْبُتُ الْحُكْمُ لِمَحَالَّةِ  
 وَعَلَى هَذَا كُلُّ مَا جَعَلَهُ الْفَرِيقُ الْأَوَّلُ مَانِعًا لِبُتُورِ الْحُكْمِ  
 جَعَلَهُ الْفَرِيقُ الثَّانِي مَانِعًا لِتَمَامِ الْعِلَّةِ وَعَلَى هَذَا الْأَصْلِ  
 يَدُورُ الْكَلَامُ بَيْنَ الْفَرِيقَيْنِ -

**فصل:** الْفَرَضُ لُغَةً هُوَ التَّقْدِيرُ وَمَفْرُوضَاتُ الشَّرْعِ



مُقَدَّرَاتُهُ بِحَيْثُ لَا يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ وَالتَّقْصَانَ وَفِي الشَّرْعِ  
مَا ثَبَتَ بِدَلِيلٍ قَطْعِيٍّ لَا شِبْهَةَ فِيهِ - وَحُكْمُهُ لَزُومُ الْعَمَلِ  
بِهِ وَالْإِعْتِقَادُ بِهِ وَالْوُجُوبُ هُوَ السُّقُوطُ يَعْنِي مَا يَسْقُطُ عَلَى  
الْعَبْدِ بِلَا إِخْتِيَارٍ مِنْهُ وَقِيلَ هُوَ الْوَجْبَةُ وَهُوَ الْإِضْطِرَابُ  
سَمِيَ الْوَاجِبُ بِذَلِكَ لِكَوْنِهِ مُضْطَرِّبًا بَيْنَ الْفَرْضِ وَالتَّفُلِّ  
فَصَارَ فَرْضًا فِي حَقِّ الْعَمَلِ حَتَّى لَا يَجُوزُ تَرْكُهُ وَتَفْلًا فِي  
حَقِّ الْإِعْتِقَادِ فَلَا يَلْزَمُنَا الْإِعْتِقَادُ بِهِ جَزْمًا وَفِي الشَّرْعِ  
هُوَ مَا ثَبَتَ بِدَلِيلٍ فِيهِ شِبْهَةٌ كَالْآيَةِ الْمُؤَوَّلَةِ وَالصَّحِيحِ  
مِنَ الْأَحَادِ وَحُكْمُهُ مَا ذَكَرْنَا وَالسُّنَّةُ عِبَارَةٌ عَنِ الطَّرِيقِ  
الْمَسْلُوكَةِ الْمَرْضِيَّةِ فِي بَابِ الدِّينِ سَوَاءٌ كَانَتْ مِنْ  
رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ مِنَ الصَّحَابَةِ قَالَ  
عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ مِنْ بَعْدِي  
عَصُوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِدِ وَحُكْمُهَا أَنَّهُ يُطْلَبُ الْمَرْءُ  
بِأَحْيَائِهَا وَيَسْتَحَقُّ اللَّائِمَةَ بِتَرْكِهَا إِلَّا أَنْ يَتْرُكَهَا  
بِعُذْرٍ وَالتَّفُلُّ عِبَارَةٌ عَنِ الزِّيَادَةِ وَالْغَنِيمَةُ تَسْمَى تَفْلًا  
لِدَنِّهَا زِيَادَةً عَلَى مَا هُوَ الْمَقْصُودُ مِنَ الْجِهَادِ وَفِي الشَّرْعِ  
عِبَارَةٌ عَمَّا هُوَ زِيَادَةٌ عَلَى الْفَرَائِضِ وَالْوَاجِبَاتِ وَحُكْمُهُ  
أَنْ يُثَابَ الْمَرْءُ عَلَى فِعْلِهِ وَلَا يُعَاقَبَ بِتَرْكِهِ وَالتَّفُلُّ  
وَالْتَطَوُّعُ نَظِيرَانِ -

فصل : قاضی ابو زید رحمۃ اللہ فرماتے ہیں (کسی حکم کو ثابت ہونے سے روکنے  
والے) موافق چار قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک وہ مانع جو علت کا انعقاد روک

دے۔ دوسرا وہ مانع جو علت کا تمام ہونا روک دے۔ تیسرا وہ مانع جو ابتداء حکم کو منع کر دے (حکم ثابت نہ ہونے دے) چوتھا وہ مانع جو حکم کا دوام روک دے۔ پہلے (مانع) کی مثال آزاد آدمی، مردار، اور خون کا بیچنا ہے کہ مقام بیع کا نہ ہونا حکم ثابت کرنے کے لیے تصرف (بیع) کے بطور علت منعقد ہونے کو روک دیتا ہے اور ہمارے نزدیک تمام تعلیقات اسی معنی پر ہیں۔ کیونکہ تعلیق شرط کے پاتے جانے سے قبل تصرف کے بطور علت منعقد ہونے کو روک دیتی ہے۔ جیسے کہ پیچھے ہم نے بیان کر دیا۔ اسی لئے اگر کسی شخص نے قسم اٹھائی کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق نہیں دے گا۔ پھر اس نے اپنی بیوی کی طلاق دخول دار پر معلق کر دی تو اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی۔ دوسرے مانع کی مثال دوران سال نصاب کا ہلاک ہونا اور

۱۔ ایک چیز کسی حکم کے لیے علت ہے، جہاں وہ علت ہو وہ حکم موجود ہوتا ہے جیسے خرید لینا مالک ہو جانے کی علت ہے۔ طلاق دینا عورت کے آزاد ہو جانے کی علت ہے۔ اگر کسی جگہ اس علت سے وہ حکم ثابت نہ ہو تو وہاں کوئی مانع ضرور موجود ہوتا ہے جو علت سے حکم ثابت نہیں ہونے دیتا۔ اب مانع کی چار اقسام ہیں۔ اول یہ کہ علت حقیقتاً منعقد ہی نہیں ہوتی۔ دوم یہ کہ مکمل منعقد نہیں ہوتی۔ کچھ حصہ منعقد ہوتا ہے، کچھ نہیں۔ سوم یہ کہ علت تو مکمل طور پر منعقد ہو جاتی ہے۔ مگر وہاں ایسا عذر شرعی آجاتا ہے جو حکم ثابت نہیں ہونے دیتا۔ چہاں یہ کہ حکم ثابت بھی ہو جاتا ہے مگر بعد میں بندے کے لیے ایسا اختیار شرعی ثابت ہوتا ہے کہ وہ چاہے تو اس حکم کو ختم کر دے۔ ۲۔ پہلے مانع کی مثال یہ ہے کہ آزاد شخص یا مردار اور خون کو فروخت کیا گیا تو خریدار کی ملک ثابت نہیں ہوتی کیونکہ بیع جو علت ملک ہے ثابت ہی نہیں ہوتی۔ دوسری مثال یہ ہے کہ کسی نے تعلیق کی اور کہا اگر تو دار میں داخل ہوتی تو تجھے طلاق ہے۔ تو طلاق علت ہے۔ آزادی کی۔ مگر جب تک شرط نہ پاتے جاتی علت پائی ہی نہیں گئی۔ یہ ہمارے نزدیک ہے شوائع کے نزدیک تعلیق وقت تکم ہی سے بطور علت منعقد ہو جاتی ہے۔ البتہ جب تک شرط نہ آئے اس کا اثر (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



دو گواہوں میں سے ایک کا گواہی سے رُک جانا اور (بائع یا مشتری کا) عقد کے ایک حصے کو رد کر دینا ہے اور تیسرے مانع کی مثال شرطِ خیار پر بیع کرنا اور صاحبِ عتق کے حق میں وقت کا باقی رہنا ہے اور چوتھے مانع کی مثال بلوغ، عتق اور رویت کا اختیار ہے اور کفو کا نہ ملنا اور زخموں کے معاملہ میں زخمِ کامل جانا بھی اسی قاعدہ پر ہے۔ یہ بیان اس صورت پر مبنی ہے کہ علتِ شرعیہ کی تخصیص کا جواز معتبر مانا جائے۔  
 ————— بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ

ظاہر نہیں ہوتا۔ جیسا کہ پیچھے گذر چکا۔ مگر اخاف کے نزدیک ابھی طلاق منعقد نہیں ہوتی۔ اسی لیے اگر کسی نے قسم اٹھائی ہو کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق نہیں دے گا۔ پھر اس نے دخولِ دار پر طلاقِ معلق کی تو دخولِ دار سے قبل اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی۔

۱۔ نصاب کا مالک ہونا زکوٰۃ کی علت ہے ابھی پھلی فصل میں جو اسے زکوٰۃ کا سبب کہا گیا ہے تو سببِ معنی علت ہی ہے۔ احکامِ شرعیہ میں سبب اور علت میں فرق نہیں۔ اگر دورانِ سال نصاب ہلاک ہو جائے تو علت مکمل نہ ہو سکی، اسی طرح ایک گواہ گواہی دے دے دوسرا رک جائے تو علت مکمل نہ ہوتی جس سے فیصلہ کیا جاسکے۔ بیع کے بعد بائع اور مشتری میں سے کوئی ایک انکار کر دے تو عقد کا ایک شرط (حصہ) ختم ہو گیا اور علت مکمل نہ ہو سکی۔

۲۔ بیع ہوتی مگر خریدار نے کہہ دیا کہ مجھے اختیار ہے کہ تین دن کے اندر اندر اگر چاہوں تو سودا واپس کر دوں۔ یہ شرعاً جائز ہے۔ اسے شرطِ خیار کہتے ہیں۔ جب تک شرطِ خیار کی مدت ختم نہ ہو خریدار مالک نہیں بن سکتا حالانکہ بیع مکمل ہو چکی ہے۔ علت مکمل ہے مگر حکم ثابت نہیں کیونکہ شرطِ خیار علت اور حکم کے درمیان مانع آگئی ہے۔ معذورین جیسے سلسل بول والے شخص کے حق میں جب تک نماز کا وقت ہو وضو ٹوٹنے کا حکم نہیں۔ حالانکہ علت موجود ہے مگر حکم ثابت نہیں کیونکہ عذر درمیان میں حاصل ہو گیا ہے۔

۳۔ باپ یا دادا کے سوا کسی اور نے بچے یا بچی کا بلوغ سے قبل نکاح کر دیا۔ نکاح ہو گیا۔

جائے۔ جبکہ اُس شخص کے قول کی بنیاد پر جو تخصیص علت کے جواز کا قائل نہیں مانع کی صرف تین اقسام ہیں۔ وہ مانع جو ابتداء علت سے منع کرے، وہ مانع جو علت کا تمام (مکمل) ہونا روکے اور وہ مانع جو حکم کا دائم ہونا روک دے۔ جبکہ علت کے تمام ہونے پر بہر صورت حکم ثابت ہو جاتا ہے تو اس (اختلاف کی بنیاد) پر جس بھی چیز کو پہلا فریق ثبوت حکم سے مانع سمجھتا ہے۔ اسے فریق ثانی نے علت کے تمام ہونے کا مانع بنا دیا ہے اور اسی بنیاد پر دونوں فریق میں بات چلتی ہے۔

فصل: فرض کا لغوی معنی اندازہ کرنا ہے اور شرعی فرائض بھی شرع کے ایسے

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ

علت بھی مکمل ہے اور حکم بھی ثابت ہے اور اگر زوجین میں سے کوئی مر جائے تو دوسرا اس کا وارث بھی ہے۔ مگر بالغ ہونے کے بعد بچے یا بچی کو اختیار ہے کہ نکاح ختم کر دے۔ اس نے نکاح ختم کر دیا تو وہ ختم ہو جائے گا۔ آقا نے غلام کا نکاح کر دیا۔ بعد میں غلام آزاد ہو گیا تو اسے اس نکاح کے ختم کرنے کا اختیار ہے۔ خریدار نے بن دیکھے چیز خرید لی۔ علت بھی مکمل ہے اور حکم بھی ثابت ہے۔ اب دیکھنے پر وہ چیز ناقص ثابت ہوتی تو بیع توڑی جاسکتی ہے۔ ان تمام مثالوں میں ایسا مانع آ گیا ہے جو حکم کا دائم ختم کر رہا ہے۔

۱۔ اب تک کا بیان امام ابو زید رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے متبعین مثل امام کرخی رحمہ اللہ وغیرہم کا ہے۔ مگر فخر الاسلام رحمہ کے نزدیک ایسا نہیں ہو سکتا کہ علت مکمل ہو اور حکم ثابت نہ ہو۔ اسے کہتے ہیں علت کی تخصیص، کہ علت اپنے حکم سے جدا ہو گئی ہے۔ اس لیے وہ مانع کی تیسری قسم نہیں مانتے اور جہاں ایسا ہے جیسے معذور کے حق میں وضو رکنا نہ ٹوٹا وہاں وہ علت کو مکمل ہی نہیں مانتے۔ حقیقت میں یہ نزاع لفظی ہے۔ اب سلسل بول والے کے حق میں خواہ یہ کہو کہ علت ہی مکمل نہیں کیونکہ اس کا اعتبار نہیں یا یہ کہو کہ علت مکمل ہے مگر کسی عذر سے حکم ثابت نہیں۔ دونوں کا انجام ایک ہی ہے۔



اندازے میں جو زیادتی اور نقصان کا احتمال نہیں رکھتے اور شرعی اصطلاح میں فرض آ کہتے ہیں جو ایسی قطعی دلیل سے ثابت ہو جس میں کچھ شبہ نہیں۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل اور اعتقاد لازم ہے اور وجوب کا لغوی معنی گزنا ہے یعنی واجب وہ ہے جو بندے پر اس کے اختیار کے بغیر گر پڑے اور بعض علماء کہتے ہیں کہ واجب وَجِبَتْ سے ہے جس کا معنی اضطراب ہے اور واجب کو اس لیے واجب کہا جاتا ہے کہ وہ فرض اور نفل کے مابین مضطرب ہے عمل کے حق میں فرض ہے۔ چنانچہ اس کا ترک جائز نہیں، اور اعتقاد کے حق میں نفل، کہ ہمیں اسے حتماً ماننا لازم نہیں اور اصطلاح شرع میں واجب وہ ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ ہے۔ جیسے قابل تاویل آیت یا اخبارِ آما میں سے خبر صحیح۔ اس کا حکم ہم نے (ابھی) ذکر کر دیا۔ اور سنت کا لفظ اس طریقے سے عبارت ہے جو دین میں پسندیدہ

۱۔ فرض دلیل قطعی سے ثابت ہوتا ہے جیسے قرآن کی ایسی نص جس میں کوئی تاویل و تخصیص نہ ہو۔ یا حدیث متواتر اور اس کا منکر کافر ہے اس پر اعتقاد بھی لازم ہے اور عمل بھی۔ اسی لئے اس کو فرض کہتے ہیں کہ فرض کا معنی اندازہ کرنا ہے اور کسی چیز کی حد بندی کرنا ہے۔ اللہ نے فرائض کی حد بندی خود کی ہے اس میں کبھی بیشی جائز نہیں۔

۲۔ لفظ وجوب دو معنی رکھتا ہے۔ گزنا یا واقع ہو جانا۔ جیسے قرآن میں ہے۔ فَاِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُكُمْ۔ جب جانوروں کے پہلو زمین پر گر پڑیں یعنی انہیں ذبح کر دیا جائے (سورۃ حج آیت ۳۶) اور مضطرب ہونا، جیسے عربی میں کہتے ہیں۔ وَجِبَ قَلْبِي مِیرا دل دھڑکتا ہے اور لرزتا ہے۔ واجب کو اس لیے واجب کہتے ہیں کہ وہ بندے پر شرع کی طرف سے گر پڑتا ہے اور اس پر لازم ہو جاتا ہے اور یہ مضطرب بھی ہے۔ یہ ایسی دلیل سے ثابت ہوتا ہے جس میں کچھ شبہ ہو۔ اگر یہ شبہ نہ ہوتا تو یہ فرض میں سے ہوتا۔ جیسے آیت میں تاویل کی گنجائش ہو یا حدیث صحیح خبر واحد ہو کہ ہر خبر صدق و کذب کا احتمال رکھتی ہے (مگر تو اس احتمال کو ختم کر دیتا ہے) آیت کی مثال وَارْكَعُوا مَعَ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

وزیرِ عمل ہو خواہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ہو یا صحابہ کرام کی طرف سے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ تم پر میری اور میرے بعد میرے خلفاء کی سنت لازم ہے، اس پر اپنے دانت گاڑ دو (مضبوطی سے پکڑ لو) ترمذی وابن ماجہ۔ اس کا حکم یہ ہے کہ ہر شخص کو سنتِ زندہ رکھنے کا حکم ہے اور اس کے ترک پر وہ مستحقِ ملامت ہے۔ الا یہ کہ کسی عذر سے ترک کرے اور نفل زیادتی کو کہتے ہیں۔ مالِ غنیمت کو بھی اسی لیے نفل کہا جاتا ہے کہ وہ جہاد کے اصل مقصد سے زائد ہے اور شرع میں نفل اس عمل سے عبارت ہے جو فرائض و واجبات سے زائد ہو۔ اس کا حکم

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ

الزاکعین ہے، یہ نماز یا جماعت کے وجوب پر دلالت کرتی ہے مگر یہ تاویل کہ جیسے دوسرے مسلمان نماز پڑھتے ہیں تم بھی پڑھو، نماز ترک نہ کرو، بھی محتمل ہے اور حدیث کی مثال قُصُّوا الشَّوَارِبَ وَأَعْفُوا اللَّحْیَ ہے جو ڈراہی کے وجوب پر دلالت کرتی ہے کیونکہ الامر للوجوب مگر چونکہ خبر واحد ہے اس لیے فرضیت ثابت نہیں ہو سکتی۔ الغرض واجب میں شبہ کی وجہ سے اضطراب ہے، یہ اعتقاد میں سنت کی طرح ہے اور عمل میں فرض کی طرح۔

۱۔ یہ سنتِ مؤکدہ کی بات ہے۔ جو کام نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ کیا اور کبھی ترک نہ کیا وہ واجب ہے اور جسے کبھی بیان جواز کے لئے ترک کر دیا وہ سنتِ مؤکدہ ہے۔ اسی طرح جو کام صحابہ کرام نے پابندی سے کیا جیسے تراویح وہ بھی سنتِ مؤکدہ ہے۔ ہر مسلمان کو سنتِ مؤکدہ کے زندہ رکھنے کا حکم ہے۔ فرمایا تم پر میرے خلفاء کی سنت لازم ہے۔ اور فرمایا مَنْ تَرَكَ سُنَّتِي لَمْ يَنْدِلْ شَفَاعَتِي۔ جس نے میری سنت چھوڑ دی میری شفاعت نہیں پائے گا۔ اس کا کبھی چھوڑنا اگر بلا وجہ ہو تو باعثِ ملامت ہے اور ترک کی عادت بنانا باعثِ عذاب ہے۔ جبکہ غیر مؤکدہ سنتِ قربان نفل ہی کے حکم میں ہے۔ یہ وہ ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ نہ کی ہو کبھی اسے کیا کبھی چھوڑ دیا یا ہمیشہ چھوڑ دیا تو بطورِ عادت کیا نہ کہ بطورِ عبادت جیسے پگڑی۔



یہ ہے کہ آدمی کو اس کے کرنے پر ثواب ملتا ہے اور چھوڑنے پر کچھ عذاب نہیں۔  
نفل اور تطوع ایک ہی معنی میں ہیں۔

**فصل : العَزِيَّةُ هِيَ الْقَصْدُ إِذَا كَانَ فِي نِهَايَةِ الْوَكَادَةِ**  
**وَلِهَذَا أَقْلُنَا أَنَّ الْعَزْمَ عَلَى الْوَعْدِ عَوْدٌ فِي بَابِ الظَّهَارِ لِأَنَّهُ**  
**كَالْمَوْجُودِ فَجَازَ أَنْ يُعْتَبَرَ مَوْجُودًا عِنْدَ قِيَامِ الدَّلَالَةِ**  
**وَلِهَذَا لَوْ قَالَ أَعَزِمُ يَكُونُ حَالِفًا وَفِي الشَّرْعِ عِبَارَةٌ عَمَّا**  
**لَزِمَنَا مِنَ الْأَحْكَامِ ابْتِدَاءً سُمِّيَتْ عَزِيَّةً لِأَنَّهُ فِي غَايَةِ**  
**الْوَكَادَةِ لَوْ كَادَتْ سَبَبُهَا وَهُوَ كَوْنُ الْأَمْرِ مُفْتَرَضٍ**  
**الطَّاعَةِ بِحُكْمِ أَنَّهُ إِلَهْنَا وَنَحْنُ عَبِيدُهُ وَأَقْسَامُ الْعَزِيَّةِ**  
**مَا ذَكَرْنَا مِنَ الْفَرَضِ وَالْوَاجِبِ وَأَمَّا الرُّخْصَةُ فَعِبَارَةٌ**  
**عَنِ الْيُسْرِ وَالسَّهُولَةِ وَفِي الشَّرْعِ صَرَفُ الْأَمْرِ عَنْ عُسْرِ**

۱۔ نفل کا لغوی معنی زیادتی ہے عربی میں کہتے ہیں لہذا انفل علیٰ ہذا اس چیز کو اس چیز پر  
زیادتی حاصل ہے۔ اسی معنی میں مال غنیمت نفل کہلاتا ہے جیسے قرآن میں ہے قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ  
وَالرَّسُولِ (سُورَةُ الْأَنْفَالِ آيَةُ ۱) کیونکہ یہ جہاد کے اصل مقصود اعلانِ کلمہ اللہ سے زائد ہے۔  
شہادت ہے مقصود و مطلوب مومن نہ مال غنیمت نہ کشور کشائی

تو چونکہ نوافل فرائض سے زائد چیز ہے اس لئے اسے بھی اصطلاحِ شریعہ میں نفل کا نام دیا گیا ہے تو اس  
معنی میں سنت بھی نفل میں داخل ہے مگر چونکہ اس کے احکام عام نوافل سے کچھ مختلف ہیں اس لئے  
اسے الگ بیان کیا گیا نفل ہی کو مستحب یا تطوع بھی کہتے ہیں۔ یہ وہ عمل ہے جسے بجالانا خود  
نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو یا آپ نے اسے اچھا جانا ہو۔ اسے کرنے میں ثواب ہے۔ نہ  
کچھ میں کچھ سوال نہیں۔ سنت غیر متوکدہ کا بھی یہی حکم ہے۔ تاہم کچھ علماء نے غنیف سا فرق بھی  
بیان فرمایا ہے۔

إلى يُسَرِّبُ بواسطة عَذْرِ فِي الْمَكَلَّفِ. وَأَنْوَاعُهَا مُخْتَلِفَةٌ  
لِاخْتِلَافِ أَسْبَابِهَا وَهِيَ أَعْزَارُ الْعِبَادِ وَفِي الْعَاقِبَةِ تَوَدُّلُ  
إِلَى فَوْعَيْنِ أَحَدُهُمَا رُخْصَةُ الْفِعْلِ مَعَ بَقَاءِ الْحُرْمَةِ  
بِمَنْزِلَةِ الْعَفْوِ فِي بَابِ الْجَنَائِيَةِ وَذَلِكَ نَحْوُ إِجْرَاءِ كَلِمَةِ  
الْكُفْرِ عَلَى اللِّسَانِ مَعَ أَطْمِينَانِ الْقَلْبِ عِنْدَ الْإِكْرَاهِ وَسَبِّ  
النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَإِتْلَافِ مَالِ الْمُسْلِمِ وَقَتْلِ  
النَّفْسِ ظُلْمًا وَحُكْمُهُ أَنَّهُ لَوْ صَبَرَ حَتَّى قُتِلَ يَكُونُ مَا جُورًا  
لَا مِتْنَاعَهُ عَنِ الْحَرَامِ تَعْظِيمًا لِنَهْيِ الشَّارِعِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ  
النُّوعُ الثَّانِي تَغْيِيرُ صِفَةِ الْفِعْلِ بِأَن يَصِيرُ مُبَاحًا فِي حَقِّهِ  
قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ - وَذَلِكَ نَحْوُ  
الْإِكْرَاهِ عَلَى أَكْلِ الْبَيْتَةِ وَشَرْبِ الْخَمْرِ وَحُكْمُهُ أَنَّهُ  
لَوْ امْتَنَعَ عَنْ تَنَاوُلِهِ حَتَّى قُتِلَ يَكُونُ أَثِمًا بِامْتِنَاعِهِ عَنِ  
الْمُبَاحِ وَصَارَ كَقَاتِلِ نَفْسِهِ -

**فصل -** (الاحتجاجُ بالأدليل) أنواعُ منها الاستدلالُ  
بِعَدَمِ الْعِلَّةِ عَلَى عَدَمِ الْحُكْمِ مِثَالُهُ الْقِيُّ غَيْرُ نَاقِضٍ  
لِأَنَّهُ لَمْ يَخْرُجْ مِنَ السَّيْلَيْنِ وَالْآخِ لِأَنَّهُ لَا وَلَادَ  
بَيْنَهُمَا وَسُئِلَ عَنْ مُحَمَّدٍ أَيَجِبُ الْقِصَاصُ عَلَى شَرِيكِ  
الصَّبِيِّ؟ قَالَ لَا - لِأَنَّ الصَّبِيَّ رُفِعَ عَنْهُ الْقَلَمُ - قَالَ  
السَّائِلُ وَجَبَ أَنْ يَجِبَ عَلَى شَرِيكِ الْآبِ لِأَنَّ الْآبَ  
لَمْ يُرْفَعْ عَنْهُ الْقَلَمُ فَصَارَ التَّمَسُّكُ بِعَدَمِ الْعِلَّةِ عَلَى  
عَدَمِ الْحُكْمِ بِمَنْزِلَةِ مَا يُقَالُ لَمْ يَمُتْ فُلَانٌ لِأَنَّهُ لَمْ



يَسْقُطُ مِنَ السَّطْحِ إِلَّا إِذَا كَانَتْ عِلَّةُ الْحُكْمِ مُنْهَصِرَةً  
 فِي مَعْنَى فَيَكُونُ ذَلِكَ الْمَعْنَى لَا زَمًا لِلْحُكْمِ فَيُسْتَدَالُّ  
 بِإِنْتِفَاعِهِ عَلَى عَدَمِ الْحُكْمِ مِثْلُهُ مَا رَوَى عَنْ مُحَمَّدٍ  
 أَنَّهُ قَالَ وَلَدُ الْمَغْصُوبَةِ لَيْسَ بِمُضْمُونٍ لِأَنَّهُ لَيْسَ  
 بِمَغْصُوبٍ وَلَا قِصَاصَ عَلَى الشَّاهِدِ فِي مَسْئَلَةِ شَهْرٍ  
 الْقِصَاصَ إِذَا رَجَعُوا لِأَنَّهُ لَيْسَ بِقَاتِلٍ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْغَضَبَ  
 لَا زَمَ لِضْمَانِ الْغَضَبِ وَالْقَتْلِ لَا زَمَ لَوْجُودِ الْقِصَاصِ  
 وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِاسْتِصْحَابِ الْحَالِ تَمَسُّكٌ بِعَدَمِ الدَّلِيلِ  
 إِذْ وَجُودُ الشَّيْءِ لَا يُوجِبُ بَقَاءَهُ فَيَصْلَحُ لِلدَّفْعِ دُونَ  
 الْإِلْزَامِ وَعَلَى هَذَا أَقْلَنَّا مَجْهُولُ النَّسَبِ حُرٌّ لَوَادَعِي  
 عَلَيْهِ أَحَدٌ رِقًّا ثُمَّ جَنَى عَلَيْهِ جَنَایَةً لَا يَحِبُّ عَلَيْهِ  
 ارْتِشُ الْحُرِّ لِأَنَّ إِيْجَابَ ارْتِشِ الْحُرِّ الزَّامُ فَلَا يَثْبُتُ  
 بِلَا دَلِيلٍ وَعَلَى هَذَا أَقْلَنَّا إِذَا زَادَ الدَّمُ عَلَى الْعَشْرَةِ فِي  
 الْحَيْضِ وَلِلْمَرْأَةِ عَادَةٌ مَعْرُوفَةٌ رُدَّتْ إِلَى أَيَّامِ عَادَتِهَا  
 وَالزَّائِدُ اسْتِحَاضَةٌ لِأَنَّ الزَّائِدَ عَلَى الْعَادَةِ اتَّصَلَ بِدَمِ  
 الْحَيْضِ وَبَدَمِ الْإِسْتِحَاضَةِ فَاحْتَمَلَ الْآمِرِينَ جَمِيعًا فَلَوْ  
 حَكَمْنَا بِنَقْضِ الْعَادَةِ لَزِمْنَا الْعَمَلُ بِلَا دَلِيلٍ -

فصل : عزیمت کا معنی ایسا ارادہ ہے جو نہایت پختہ ہو۔ اسی لیے ہم کہتے ہیں  
 کہ وہی کا پختہ ارادہ بابِ ظہار میں رجوع کرنے کے برابر ہے۔ کیونکہ پختہ ارادہ موجود  
 چیز کی طرح ہے۔ اس لیے دلیل کی موجودگی میں اسے موجود ہی شمار کیا جاتا ہے۔  
 اسی لیے اگر کسی نے کہا، میں نے پختہ ارادہ کر لیا ہے (کہ ایسا کروں گا) تو وہ قسم

اٹھانے والا شمار ہوگا۔ اور شریعت میں عزیمت ان احکام سے عبارت ہے جو ہم پر ابتداء سے لازم ہیں۔ انہیں عزیمت اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ (اپنے وجود میں) نہایت پختہ ہیں کیونکہ ان کا سبب بہت پختہ ہے۔ وہ یہ ہے کہ حکم دینے والے (خدا) کی طاعت فرض ہے۔ کیونکہ وہ ہمارا اللہ ہے اور ہم اس کے بندے ہیں۔

۱۔ اس فصل میں مصنف نے عزیمت اور رخصت کا فرق بیان فرمایا ہے۔ پہلے عزیمت کا لغوی معنی اور اس کی تحقیق بیان فرماتے ہیں کہ عزیمت عزم سے ہے جس کا معنی پختہ ارادہ کرنا ہے جیسے قرآن کریم میں ہے **وَشَاوِذْهُمُ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ**۔ لوگوں سے ہر اہم معاملہ میں مشورہ لے لیں پھر جب آپ پختہ ارادہ کر لیں تو اللہ پر بھروسہ کریں (اور کام شروع کریں) سورہ آل عمران ۱۵۹۔ اور چونکہ پختہ ارادے کو عزم کہتے ہیں اسی لیے ظہار کرنے کے بعد اگر کوئی شخص بیوی سے جماع کا پختہ ارادہ کرے اور جماع کے ابتدائی آثار مثلاً بوس و کنار اس سے صادر ہوں تو اسے رجوع ہی شمار کیا جاتا ہے اور اس پر کفارہ لازم آجاتا ہے اور اگر کسی نے قسم اٹھانے کی نیت سے یوں کہا **أَعِزُّمُ أَنْ لَا أَفْعَلَ كَذَا** میں پختہ ارادہ کرتا ہوں کہ یہ کام نہیں کروں گا تو اس کے یہ الفاظ (باختلاف فقہاء) قسم شمار ہوں گے اور اگر اس نے وہ کام کیا تو اس پر قسم کا کفارہ لازم ہو جائے گا۔ اگرچہ اس نے باللہ یا تاللہ کا لفظ نہ بھی بولا ہو۔ کیونکہ یہ لفظ بذاتِ خود قسم کا مفہوم رکھتا ہے جیسا کہ **أَخْلِفْتُ** کہنا قسم ہے خواہ باللہ نہ کہا جائے۔

۲۔ اصطلاحِ شرع میں عزیمت وہ احکام ہیں جو ابتداءً ہماری کیے گئے ہیں اور ان کا کسی عذر سے تعلق نہیں جیسے رمضان میں روزہ رکھنا یا ظہر کے چار فرض پڑھنا ابتداءً فرض ہے یہ کسی عذر پر مبنی نہیں جیسا کہ مرضی کو روزہ چھوڑنے یا مسافر کو نماز آدمی پڑھنے کی اجازت عذر کی بناء پر ہے انہیں عزیمت اس لئے کہتے ہیں کہ ہمارے خالق مولى نے اپنے لاکھوں کمروں اور احسانات کے بعد ہمیں چند احکام کا پابند کیا ہے اور اس پر بھی ثواب کا وعدہ فرمایا ہے تو ان کا لزوم و وجوب اس قدر پختہ ہے کہ عقل انسانی اس کا انکار کر ہی نہیں سکتی۔



اور عزیمت کی اقسام وہی ہیں جو ہم نے ذکر کر دیں یعنی فرض اور واجب جبکہ رخصت (رُخْصَت میں) آسانی اور سہولت سے عبارت ہے۔ اور شرح میں کسی معاملہ کو مشکل سے آسانی کی طرف پھیر دینا اس عذر کی بناء پر جو مکلف (بندے) میں ہو رخصت کہلاتا ہے۔ اس کی مختلف قسمیں ہیں، کیونکہ اس کے اسباب مختلف ہیں اور وہ بندوں کے عہد ہیں اور بالآخر یہ (سب اقسام) دو قسموں میں لوٹ آتی ہیں۔ ایک تو حرمت کے باقی رہتے ہوئے کسی فعل کی رخصت کا مل جانا ہے۔ بزم کے معاملہ میں معافی مل جاتے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کسی کے مجبور کرنے پر زبان پر کلمہ کفر یہ کا جاری کرنا جب کہ دل میں اطمینان ہو۔ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ آلیہ وسلم کی شان میں (معاذ اللہ ثم معاذ اللہ) بے ادبی کرنا اور مسلمان کا مال ضائع کرنا اور کسی جان کا ظلم مار ڈالنا۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اگر اُس شخص نے (بچے مجبور کیا گیا ہو) صبر کیا حتیٰ کہ اسے قتل کر دیا گیا تو اسے ثواب ملے گا کیونکہ اس نے صاحبِ شریعت صلی اللہ علیہ آلیہ وسلم کی نہی کے احترام میں حرام سے خود کو روکا ہے اور دوسری قسم فضل کی صفت کا بدل جانا ہے بایں طور کہ وہ فضل بندے کے حق میں جائز ہو جائے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

۱۔ تمام فرائض و واجبات عزیمت میں بالاتفاق داخل ہیں۔ جبکہ سنتوں اور نوافل کے متعلق قولِ محقق یہ ہے کہ وہ اصلاً نہیں تبعاً عزیمت ہیں کہ وہ فرائض کی تکمیل کے لئے ہیں تو ان کے تابع ٹھہرے۔  
۲۔ عزیمت کے مقابلے میں کچھ احکام شرعیہ رخصت کہلاتے ہیں، رخصت کا لغوی معنی آسانی و سہولت ہے اسی لیے سستی چیز کو شیئی رُخِیضٌ کہتے ہیں کہ وہ آسانی سے دستیاب ہو جاتی ہے۔ اصطلاحِ شرع میں وہ احکام جو بندے کی کسی مجبوری کے باعث مشکل سے نرم کئے جاتیں جیسے مرض کے لئے روزہ چھوڑنا یا مسافر کے لئے نماز میں قصر یا تکلیف میں پیچھے کرنا نماز پڑھنے کی اجازت وغیرہ رخصت کہلاتے ہیں۔

”تو وہ شخص جو بھوک میں مجبور ہو گیا“ (سورہ مائدہ آیت ۳) اور اس کی مثال یہ ہے کہ کسی کو مردار کھانے اور شراب پینے پر مجبور کر دیا جائے، اس کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ اس (مردار و شراب) کے لینے سے باز رہتا آنکہ قتل ہو گیا تو وہ گناہ گار ہوگا۔ کیونکہ وہ مباح چیز سے رکاب ہے اور وہ اس شخص کی طرح ہو گیا جس نے خودکشی کی۔

**فصل :** بلا دلیل استدلال کی کئی اقسام ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ (ایک)

۱۔ احکام رخصت کی دو قسمیں بڑی واضح ہیں۔ پہلی قسم یہ ہے کہ کسی بندے کے حق میں حرام فعل کا جواز پیدا ہو جائے یا اس طور کہ وہ فعل دوسرے لوگوں کی طرح اس مجبور بندے کے حق میں بھی حرام ہی شمار کیا جائے البتہ اس حرام کی دینوی یا اخروی سزا سے اسے معافی دے دی جائے بالکل اُسی طرح جیسے کسی نے جنایت کی ہو کسی پر کسی پر زیادتی کی ہو اور وہ اسے مُعاف کر دے سزا کا مطالبہ نہ کرے جیسے اگر کفار کسی شخص مسلمان کو کلمہ کفر یہ کہنے پر مجبور کریں مثلاً نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حق میں (استغفر اللہ ثم استغفر اللہ) بے ادبی و گستاخی والے الفاظ بولنے پر مجبور کریں بصورت دیگر مار ڈالنے یا کوئی عضو کاٹ دینے کی دھمکی دیں۔ اس کا حکم یہ ہے کہ بندے کیلئے اس فعل کو حرام سمجھتے ہوئے اس کا کرنا جائز ہے اور اگر وہ ڈٹ جائے حتیٰ کہ اسے قتل کر دیا جائے تو وہ شہید شمار ہوگا۔ اس کی یہ مثال بھی ہے کہ کسی کو مجبور کیا گیا کہ وہ دوسرے مسلمان کو قتل کرے یا اس کا قیمتی مال تلف کرے مثلاً چوری کرے، کہ اگر اس نے انکار کیا اور قتل یا زخمی ہونا گوارا کر لیا تو اللہ کے ہاں جزائے عظیم کا مستحق ہے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ مجبوری کی صورت میں کوئی حرام فعل بندے کے حق میں اپنی حرمت کھو دے اور اس کے لیے مباح ہو جائے اب اگر وہ اس سے بچنے کے لئے جان دے دے یا زخمی ہو جائے تو گناہ گار ہے کیونکہ مباح کام سے بچنے کے لئے جان دینا جائز نہیں۔ بلکہ خودکشی ہے۔ جیسے کسی کو شراب پینے یا مردار کھانے پر مجبور کیا جائے تو اسے کھالینا چاہیے یا شراب کے سوا پیاس بجھانے کو کچھ نہ ہو تو پیاسا نہیں مرنا چاہیے۔ شراب پی کر جان بچالینا چاہیے۔



علت کے نہ ہونے سے حکم کے نہ ہونے کا استدلال کیا جاتے۔ جیسے (یہ کہنا کہ)  
قے وضوء نہیں توڑتی کیونکہ یہ (پیشاب کے) دور استوں سے نہیں نکلی اور بھائی  
اپنے بھائی پر آزاد نہیں ہوتا، کیونکہ دونوں میں ولادت کا رشتہ نہیں ہے۔ امام محمد  
رحمۃ اللہ علیہ سے سوال کیا گیا، کیا بچے کے ساتھ (قتل میں) شریک آدمی پر قصاص

۱۔ چونکہ قیاس کی بحث جاری ہے۔ اس لئے قیاس کی چند غلط صورتیں بھی بیان کی جا رہی ہیں  
جہ مصنف نے ”احتجاج بلا دلیل“ کا نام دیا ہے کہ جو چیز دلیل بنتی نہیں اسے دلیل مانا جائے۔  
اس کی ایک قسم یہ ہے کہ کسی حکم کے ثبوت کے لئے ایک سے زائد علتیں ممکن ہوں تو ان میں  
سے ایک علت کو غیر موجود دیکھ کر اس حکم کے نہ ہونے کا استدلال کرنا، مثلاً یہ کہنا کہ قے  
اس لئے وضوء نہیں توڑتی کہ یہ پیشاب کے دونوں راستوں میں کسی سے نہیں نکلی کیونکہ صرف  
سبیلین سے کسی چیز کا نکلنا ہی نقص وضوء کی علت نہیں، مطلقاً جسم سے نجاست کا نکلنا نقص  
وضوء کی علت ہے۔ چنانچہ خون نکلنے سے بھی وضوء ٹوٹتا ہے حالانکہ وہ سبیلین سے نہیں نکلا۔ اسی طرح  
قے بھی معدے سے نجس رطوبات لے کر نکلتی ہے تو خون کی طرح ٹھہری۔ مگر معاملہ یہ ہے کہ امام  
شافعی رحمۃ اللہ علیہ قے یا خون نکلنے سے وضوء کا ٹوٹنا تسلیم نہیں کرتے اور جن احادیث سے ہم  
استدلال کرتے ہیں انھیں وہ لائق حجت نہیں گردانتے۔ چنانچہ حدیث میں ہے۔ الوضوء من  
کُلِّ دَمٍ سَائِلٍ۔ (دارقطنی و کامل ابن عدی) اور سیدہ عائشہ ام المؤمنین رضی اللہ عنہ سے  
حدیث نبوی مروی ہے کہ مَنْ أَصَابَهُ قَيْحٌ أَوْ دُعَاثٌ أَوْ قَلَسٌ أَوْ مَذْيٌ فَلْيَنْصَرِفْ  
فَلْيَتَوَضَّأْ (ابن ماجہ و دارقطنی)۔ اس کی دوسری مثال یہ ہے کہ اگر بھائی اپنے بھائی کو جو  
غلام ہو خرید لے تو کہا جائے کہ وہ اپنے بھائی کے حق میں آزاد نہیں ہوگا کیونکہ دونوں میں ولادت  
کا رشتہ نہیں۔ اگر باپ بیٹے کو یا بیٹا باپ کو خریدے تب وہ آزاد ہوتا ہے۔ حالانکہ ایسا کہنا صحیح  
نہیں ہے۔ کیونکہ جو بھی قریبی رشتہ دار اپنے قریبی رشتہ دار کو (کہ اگر دونوں میں سے ایک  
(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

واجب ہے؟ آپ نے فرمایا، نہیں! کیونکہ بچے سے قلم اٹھائی گئی ہے۔ سائل نے کہا، تو پھر (بیٹے کے قتل میں) باپ کے ساتھ شریک آدمی پر قصاص واجب ہو یا ضرری ہے کیونکہ باپ سے تو قلم نہیں اٹھائی گئی۔ تو (ایک) علت کے نہ ہونے سے حکم کے نہ ہونے پر استدلال اسی طرح ہے کہ یوں کہا جائے کہ فلال آدمی نہیں مرا، کیونکہ وہ چھت سے نہیں گرا۔ سوائے اسکے کہ علت حکم ایک ہی معنی میں منحصر ہو تو پھر وہ معنی حکم کے لئے لازم ہوگا اور اس کے اٹھ جانے سے حکم کے اٹھ جانے کا استدلال کیا جا سکے گا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ امام محمد سے روایت کیا گیا ہے کہ آپ نے فرمایا، غضب شدہ لونڈی

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ: کو مرد اور دوسرے کو عورت شامہ کیا جائے تو ان میں نکاح جائز نہ ہو جیسے دو گے بھائی، خریدے تو وہ آزاد ہو جاتا ہے حدیث میں ہے۔ مَنْ مَلَكَ زَارِحٍ (محرّم) فَهُوَ حُرٌّ ابو داؤد کتاب العتاق، ترمذی کتاب الاحکام، ابن ماجہ، ابواب العتق، مسند احمد بن حنبل جلد پنجم ص ۱۵

۱۔ ہمارے نزدیک اگر باپ نے کسی کے ساتھ مل کر اپنے بیٹے کو قتل کیا تو دونوں پر قصاص نہیں! کیونکہ باپ پر تو اتفاق کے ساتھ نہیں کہ حدیث میں ہے لَا يُقَادُ الْوَالِدُ بِالْوَلَدِ بَعْدَ قَتْلِ قَتْلِ الْوَالِدِ سے قصاص نہیں لیا جائے گا (ترمذی، کتاب الایات، ابن ماجہ ابواب الایات، مسند احمد بن حنبل جلد اول ص ۱۶ وغیرہ) جب قتل کی ایک جزء سے قصاص اٹھا تو سارے قتل سے اٹھ گیا، لہذا امام شافعی کے نزدیک باپ کے ساتھ قتل میں شریک ہونے والے پر قصاص ہے۔ تو امام محمد سے مذکورہ سوال کرنے والے شخص نے یہ استدلال کرتے ہوئے کہ بچے کے ساتھ قتل میں شریک ہر شخص پر قصاص نہیں تو جہاں قتل میں بچہ شامل نہ ہو وہاں قصاص آنا چاہیے بلا دلیل استدلال کیا ہے۔ کیونکہ اگر بچے کا بچپن شریک فی القتل سے قصاص اٹھا سکتا ہے تو باپ کی ابوکات شریک فی القتل سے قصاص کیوں نہیں اٹھا سکتی۔



کے بچے کی ضمان لازم نہیں، کیونکہ وہ غصب نہیں کیا گیا اور قصاص گے گواہوں کے معاملہ میں گواہ پر قصاص نہیں جبکہ وہ گواہی سے رجوع کر لیں، کیونکہ گواہ قاتل نہیں۔ یہ اس لیے ہے کہ غصب کی ضمان کے لیے غصب کا ہونا ضروری ہے اور قصاص کے لیے قتل کا ہونا ضروری ہے، اسی طرح حال کی کیفیت دیکھ کر دلیل بچرنا بھی بلا دلیل استدلال ہے کیونکہ کسی چیز کا (ماضی میں) پایا جانا اس کے (حال میں) باقی رہنے کو واجب نہیں کرتا تو یہ (استدلال) دفع ضرر کے لیے تو صحیح ہے الزام کے لیے نہیں۔ اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ مجہول النسب آدمی آزاد (شمار ہوتا) ہے۔ اگر اس پر کوئی شخص غلامی کا دعویٰ کرے پھر اس پر کوئی جنایت کرے تو جنایت کرنے والے پر آزاد آدمی والی دیت لازم نہیں آئے گی۔ کیونکہ آزاد آدمی والی دیت لازم کرنا الزام ہے جو بلا دلیل ثابت نہیں ہو سکتا اور اسی بنیاد پر ہم (یہ بھی) کہتے ہیں کہ جب خون (حیض) دس دنوں سے

لے البتہ اگر حکم کے لیے صرف ایک ہی علت ہو تو اس کے نہ ہونے سے حکم کے نہ ہونے کا استدلال درست ہے۔ مثلاً غصب کی ضمان لازم ہونے کی علت صرف غصب ہے۔ اگر کسی نے لونڈی غصب کی پھر غصب کے ہاں اس سے بچہ پیدا ہوا اور مر گیا تو غصب صرف لونڈی کا ہے بچہ اس کے تابع ہے اس لیے بچے کی ضمان نہیں صرف لونڈی کی ضمان لازم ہے اور قصاص کی علت صرف قتل ہے۔ تو اگر کسی نے مجبوری گواہی سے کسی کو قاضی کے فیصلے کے ذریعے قتل کروا دیا تو اس پر قصاص نہیں کیونکہ یہ وہ قتل نہیں جس پر قصاص آئے۔ مگر نفس کی ضمان مالی یعنی دیت لازم ہے۔ قصاص اس لیے نہیں کہ وہ صرف تیز و حار آئے سے عمدہ کسی کی جان لینے کی صورت میں ہوتا ہے۔ یہ استدلال کہ چونکہ ماضی میں یہ چیز موجود تھی تو اب بھی موجود ہونی چاہیے بلا دلیل استدلال ہے اسے مُصنّف نے تنک باستصحاب الحال کا نام دیا ہے یعنی کسی چیز کا گذشتہ حال و کیفیت دیکھ کر اب بھی اسے اسی کیفیت پر قرار دینا۔ یہ استدلال کسی کے ذاتی فائدے کے لیے تو جائز ہے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بڑھ جائے اور اس عورت کی معروف عادت ہو تو اسے اپنی عادت کے دنوں پر رکھا جائے گا اور (عادت سے) زائدِ خونِ استحاضہ ہوگا۔ کیونکہ عادت سے زائدِ خون، خونِ حیض سے بھی ملتا ہے اور خونِ استحاضہ سے بھی۔ تو وہ دونوں چیزوں کا احتمال رکھتا ہے اب اگر ہم عادت کے ٹوٹ جانے کا فیصلہ کھلیں تو ہم پر بلا دلیل کام کرنے کا الزام آتا ہے۔

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ : تاکہ اسے کوئی ضرر نہ آئے مگر دوسروں کو اس سے نقصان نہیں دیا جاسکتا۔ مثلاً ایک شخص مجہول النسب ہے تو عند القاضی وہ آزاد شخص شمار ہوگا اور اگر کوئی شخص پر اس پر دعویٰ غلامی کرے تو وہ مقبول نہیں۔ یہ دفعِ ضرر کے لئے ہے۔ مگر کوئی شخص اگر اس جنایت کرے تو جنایت کرنے والے پر وہ دیت و ضمان نہیں آئے گی جو آزاد شخص پر جنایت کرنے سے لازم آسکتی ہے کہ یہ الزام ہے یعنی دوسروں کا نقصان ہے بلکہ غلام والی دیت لازم آئے گی۔ یاد رہے غلام اور آزاد کی دیت میں یہ فرق ہے کہ غلام کے قتل میں دیت کی جگہ اس کی قیمت لازم آتی ہے اور اگر اس کی قیمت ایک دیت تک پہنچ جائے تو اس میں سے دسواں حصہ مُعاف ہو جاتا ہے۔

۱۔ ایک عورت کو ہمیشہ ہر ماہ میں سات دن حیض آتا تھا۔ ایک مرتبہ اسے دس دن سے بھی زیادہ خون آیا تو سات دن سے اوپر سارا استحاضہ ہے اور یہ استدلال صحیح نہیں کہ چونکہ سات روز سے قبل حیض تھا تو بعد میں بھی حیض ہی ہے کیونکہ یہ استصحابِ حال کا منسک ہے یہ دفعِ ضرر کے لئے تو جائز ہے الزامِ نقص کیلئے نہیں اور سات سے اوپر اس عورت پر حیض کا حکم الزام ہے کہ اسے نماز، روزہ، طواف اور تلاوتِ قرآن جیسی عظیم برکات سے محروم رہنا پڑے گا اور وہ چند دن مزید ناپاک شمار ہوگی۔ اس میں ضرر ہے۔



وَكَذَلِكَ إِذَا ابْتَدَأَتْ مَعَ الْبُلُوغِ مُسْتَحَاضَةً فَحَيْضُهَا  
عَشْرَةٌ أَيَّامٍ لِأَنَّ مَا دُونَ الْعَشْرَةِ يَحْتَمِلُ الْحَيْضَ  
وَالِاسْتِحَاضَةَ فَلَوْ حَكَمْنَا بِإِزْتِفَاعِ الْحَيْضِ لَزِمْنَا الْعَمَلَ  
بِلَا دَلِيلٍ بِخِلَافِ مَا بَعْدَ الْعَشْرَةِ لِقِيَامِ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ  
الْحَيْضَ لَا تَزِيدُ عَلَى الْعَشْرَةِ وَمِنَ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ لَا دَلِيلَ  
فِيهِ حُجَّةٌ لِلدَّفْعِ دُونَ الْإِلْزَامِ مَسْئَلَةُ الْمَفْقُودِ فَإِنَّهُ لَا  
يَسْتَحِقُّ غَيْرَهُ مِيرَاثُهُ وَلَوْ مَاتَ مِنْ أَقَارِبِهِ حَالُ فَقْدِهِ  
لَا يَرِثُ هُوَ مِنْهُ فَإِنَّهُ دَفْعُ اسْتِحْقَاقِ الْغَيْرِ بِلَا دَلِيلٍ وَلَوْ  
يَثْبُتُ لَهُ الْإِسْتِحْقَاقُ بِلَا دَلِيلٍ فَإِنْ قِيلَ قَدْ رَوَى عَنْ  
أَبِي حَنِيفَةَ أَنَّهُ قَالَ لَا خُمْسَ عَلَى الْعَنْبَرِ لِأَنَّ الْأَثَرُ لَمْ  
يَرِدْ بِهِ وَهُوَ التَّمَسُّكُ بِعَدَمِ الدَّلِيلِ قُلْنَا إِنَّمَا ذَكَرَ  
ذَلِكَ فِي بَيَانِ عُذْرِهِ فِي أَنَّهُ لَمْ يَقُلْ بِالْخُمْسِ فِي الْعَنْبَرِ  
وَلِهَذَا رَوَى أَنَّ مُحَمَّدًا أَسْأَلَهُ عَنِ الْخُمْسِ فِي الْعَنْبَرِ فَقَالَ  
مَا بَالُ الْعَنْبَرِ لَا خُمْسَ فِيهِ قَالَ لِأَنَّهُ كَالسَّمَكِ فَقَالَ فَمَا بَالُ  
السَّمَكِ وَلَا خُمْسَ فِيهِ قَالَ لِأَنَّهُ كَالْمَاءِ وَلَا خُمْسَ فِيهِ  
وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ ۝

وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى حَبِيبِهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَأَصْحَابِهِ  
وَأَوْلِيَائِهِ أُمَّتِهِ وَفُقَهَائِهِ مِلَّتِهِ وَمُجْتَهِدِي شَرِيعَتِهِ  
أَجْمَعِينَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ -

اور اسی طرح جب کوئی عورت بلوغ کے ساتھ ہی استحاضہ میں ابتداء کرے تو  
اس کا حیض دس دن ہے۔ کیونکہ دس سے کم میں حیض کا بھی احتمال ہے اور استحاضہ کا

بھی۔ اب اگر ہم حیض کے اٹھ جانے کا فیصلہ کریں تو ہمیں بلا دلیل عمل کرنا پڑے گا۔  
 بخلاف دس کے بعد (وائے دنوں کے)، کہ یہ دلیل قائم ہے کہ حیض دس سے بڑھ  
 نہیں سکتا۔ اور اس بات پر کہ دلیل کے نہ ہونے میں دفع ضرر کی حجت ہے الزام  
 کی نہیں مسئلہ مفقود بھی ایک دلیل ہے۔ کیونکہ کوئی دوسرا شخص اس کی میراث کا  
 مستحق نہیں اور اگر اس کی گمشدگی میں اس کے قریبوں میں سے کوئی مر جائے تو  
 وہ (مفقود) اس کی میراث نہیں پاتا تو غیر کا بلا دلیل استتاق بھی ختم ہو گیا اور اس کے

۱۔ یہ مسئلہ مصنف صرف اس لیے بیان فرمایا ہے کہ کوئی فیصلہ بلا دلیل نہیں مانا جاسکتا۔ اس میں دفع  
 ضرر یا الزام والی بات نہیں اور مصنف یہ مسئلہ اپنی روش کے مطابق چلتے چلتے جملہ معترضہ کے طور پر  
 لے آئے ہیں۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک عورت بالغ ہوتے ہی استحاضہ میں مبتلا ہوگئی اور پہلی ہی بار  
 غنن دس دن سے اوپر نکل گیا تو اس کے پہلے دس دن حیض کے ہیں نماز معاف ہے اس کے بعد  
 استحاضہ ہے۔ اس لیے کہ دس دن کے بعد حیض نہ ہونے کی دلیل موجود ہے کہ حدیث میں ہے  
 ابو امامہؓ روایت فرماتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا **أَقْلُ الْحَيْضِ لِلْجَارِيَةِ**  
**الْبُكْرِ وَالثَّيِّبِ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ وَلِيَالِيهَا وَكَثْرُ عَشْرَةَ أَيَّامٍ**۔ کنواری یا شاہو  
 لہ کی کے لیے حیض کم از کم تین دن اور تین رات ہے اور زیادہ سے زیادہ دس دن (رواہ بطبرنی و  
 ابن عدی)۔ مگر دس سے کم میں حیض کے نہ ہونے کی دلیل نہیں جو اس کے نہ ہونے کا قطعی فیصلہ کر  
 دے تو جہاں قطعی دلیل نہیں وہاں عدم حیض کا فیصلہ نہیں مانیں گے اور جہاں ہے وہاں مان لیں  
 گے بلکہ صورت مذکورہ کے مطابق چونکہ عورت کو پہلی مرتبہ حیض آیا ہے اس سے قبل اس کی  
 کوئی عادت نہیں رہی تو مذکورہ حدیث ہی اس امر کی دلیل ہے کہ دس دن تک حیض سے استحاضہ  
 نہیں اور دس دن کے بعد استحاضہ ہے حیض نہیں، اس سے ہٹ کر جو بھی کہا جائے وہ بلا دلیل بلکہ  
 خلاف دلیل ہے۔



لئے بھی بلا دلیل استحقاق ثابت نہ ہوا۔ اگر یہ کہا جائے کہ (سیدنا) ابوحنیفہؒ کے متعلق مروی ہے کہ آپ فرماتے ہیں، عنبر میں غمس نہیں، کیونکہ اس میں (صحابہ سے) کوئی اثر مروی نہیں، اور یہ بھی تو دلیل کے نہ ہونے کو دلیل بنانا ہے؟ ہم کہتے ہیں، آپ نے یہ تو اپنی مجبوری بیان فرماتی ہے کہ آپ عنبر میں غمس کیوں نہیں مانتے۔ اسی لیے مروی ہے کہ امام محمدؒ نے عنبر میں غمس کے متعلق آپ سے سوال کیا اور کہا کہ عنبر کا کیا ماجرہ ہے کہ اس میں غمس نہیں؟ آپ نے فرمایا، کیوں کہ وہ مچھلی کی طرح ہے تو انہوں نے کہا، مچھلی کا کیا معاملہ ہے کہ اس میں (بھی) غمس نہیں؟ آپ نے فرمایا، کیونکہ وہ پانی کی طرح ہے اور پانی میں غمس نہیں ہے اور صحیح حقیقت تو اللہ رب العزت ہی خوب جانتا ہے۔

۱۔ پیچھے گفتگوی پہلی تھی کہ استصحابِ حال دفعِ ضرر کیلئے حجت ہے الزام کے لئے نہیں۔ اسی سلسلے کی ایک اور مثال مُصَنَّفؒ یہ دیتے ہیں کہ ایک شخص منقود الخبر ہے۔ عرصے سے لاپتہ ہے۔ فقہ حنفی میں باختلافِ اقوال نوٹ سے سال تک اسے زندہ شمار کیا جائے گا۔ مگر یہ زندگی بلا دلیل قطعی ہے محض استصحابِ حال کی بناء پر ہے کہ پہلے زندہ تھا تو اب بھی زندہ ہی ہوگا کیونکہ موت کا بھی وثوق نہیں۔ اس لیے کوئی شخص اس کے مال کا وارث نہیں بن سکتا۔ کیونکہ وہ نظرِ شرع میں زندہ ہے۔ یہ دفعِ ضرر کے لئے ہے تاکہ اس کا حال محفوظ رہے۔ مگر اس دوران اگر اس کے اقرباء میں سے کوئی فوت ہو جائے تو وہ اس کی میراث نہیں پاتے تاکہ اس میں دوسروں پر الزام ہے صاحب نور الانوار نے بجا فرمایا ہے کہ وہ اپنے حق میں زندہ ہے اور دوسروں کے حق میں مردہ۔

۲۔ جب یہ بیان ہوا کہ استصحابِ حال سے کسی پر الزام ثابت نہیں کیا جاسکتا تو معترض نے اعتراض کیا کہ اس کا مطلب تو یہ ہے کہ تمہارے نزدیک محض دلیل کا نہ ہونا کوئی دلیل نہیں حالانکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں، چونکہ عنبر میں صحابہ سے ایسا کوئی قول مروی نہیں کہ انہوں نے اس

بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ :-

میں خمس جاری کیا ہو اس لیے اس میں خمس نہیں۔ گویا امام صاحب نے دلیل نہ ہونے کو ایک دلیل مانا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل قیاس یہ چاہتا ہے کہ عنبر میں خمس نہ ہو کیونکہ عنبر ایک خوشبو ہے جو سمندر کی جھاگ میں پیدا ہوتی ہے اور خمس مال غنیمت کا پانچواں حصہ ہے جسے افواجِ مسلمین حکومت کے خزانے میں جمع کر لیتی ہے اور مال غنیمت اسے کہتے ہیں جو کفار پر لشکر کشی کر کے حاصل کیا جاتے۔ اسی لیے جو اموال کفار سے لشکر کشی کے بغیر صلح سے حاصل ہو جائیں ان میں غنیمت جاری نہیں ہوتی، وہ مکمل طور پر براہِ راست سرکاری خزانے میں چلے جاتے ہیں چونکہ سمندر پر بھی لشکر کشی نہیں کی جاتی اس لیے وہاں سے ملنے والے مال میں جیسے عنبر ہے خمس نہیں ہونا چاہیے۔ یہ قیاس ہے جو خود ایک شرعی دلیل ہے چونکہ اس دلیل کے خلاف اس سے قوی تر دلیل یعنی حدیث یا اثر صحابہ موجود نہیں جو اسے توڑ سکے، اس لیے قیاس پر عمل ضروری ہے۔ تو اس مسئلے کا بلا دلیل عمل والے معاملہ سے کوئی تعلق نہیں۔ یہ قیاس سیدنا امام اعظم رضی اللہ عنہ سے پول مروی ہے کہ امام محمد رضی اللہ عنہ نے آپ سے عنبر میں خمس نہ ہونے کا سبب پوچھا تو آپ نے فرمایا یہ مچھلی کی طرح ہے جیسے مچھلی میں اس لیے خمس نہیں کہ وہ پانی کی پیداوار ہے اسی طرح عنبر میں بھی خمس نہیں چاہیے کہ یہ بھی پانی ہی کی پیداوار ہے۔ فَلِلّٰہِ ذَرُّہٗ وَطَابَ اللّٰہُ ثَرَاہٗ وَجَعَلَ اَعْلٰی ذَرَجَاتِ الْفَرْدِ وَسِ مَثْوَاہٗ بِجَاہِ نَبِیِّہِ الْکَرِیْمِ وَمَصْطَفَاہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَعَلٰی اٰلِہٖ وَصَحْبِہٖ الذِّیْنَ اتَّبَعُوْا ھُدًۢا۔

الحمد للہ ثم الحمد للہ تقریباً تین ماہ کی محنتِ شاقہ کے بعد آج ۲۷ جمادی الاول ۱۴۱۶ھ بمطابق ۲۳۔ اکتوبر ۱۹۹۵ء بروز پیر وار یہ کتاب پایۂ تکمیل کو پہنچی۔ وقتِ سحر قریب ہے۔ رات کا بچھلا پہر ہے۔ اللہ کے مقدس گھر سنہری جامع مسجد (راچڈیل انگلینڈ) میں یہ آخری الفاظ سپردِ قریطاس کیے جا رہے ہیں۔ دُعا ہے کہ اللہ ربُّ العزت سید کائنات باعثِ تکوین شش جہاتِ امام الانبیاء حبیبِ کبریا صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَعَلٰی اٰلِہٖ وَصَحْبِہٖ وَسَلَّم کے صدقہ جلیلہ سے یہ محنت و کاوش قبول فرماتے اور علومِ اسلامیہ کے مدرسین و طلباء اس سے رہتے



وقت تک استفادہ کرتے رہیں اور مُصَنَّف، شارح اور مترجم کے حق میں دُعا خیر کے لئے  
 ہاتھ اٹھاتے رہیں۔ اَللّٰهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ وَبَارِكْ عَلَى سَيِّدِنَا وَمَوْلَانَا  
 مُحَمَّدِنِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ عَدَدَ مَا فِي عِلْمِ اللّٰهِ  
 صَلَوَاتًا دَائِمَةً اَبَدًا اَمَّا بَدَاؤُكُمْ مُلْكِ اللّٰهِ۔

# تَفْسِير بُرْهَانَ الْقُلُوبِ

تفسیر قرآن شامعین ابو داؤد ابن ماجہ و طبرانی صحیفہ ہاشم جامعہ سولہ اسلامیہ شریعتیہ  
علاء الدین قاری محمد کھلیب نقشبندی سرپرست: جامعہ سولہ جلال کراچی لاہور

دو جہدہ کے پیچیدہ مسائل کا عام فہم حل پیش کرنے والی تفسیر قرآن	دیباچہ رنگ میں پیش کردہ کھسی جانے والی پہلی تفسیر قرآن	فقہ قادریہ پر پیش ہوا علمی خزانہ پیش کرنے والی تفسیر قرآن
---	---	--

- ہر آیت کے تحت نہایت آسان و محاورہ ترجمہ
- مختصر جامع تفسیر، تحقیقی اسماحت اور تفسیری فوائد بعنوان "بُرْهَانَ الْقُلُوبِ"
- احادیث، آثار اور اقوال فقہاء کی روشنی میں آیات قرآنیہ کی خوبصورت تشریح
- محبت رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں ڈوب کر کھسی جانے والی ایسی پرتا شیر تفسیر جسے پڑھ کر قارئین جھوم اٹھیں
- علماء، خطباء، اہل علم و دانش، قانون دان اور عوام المسلمین کیلئے یکساں مفید
- مغربی تہذیب کے مقابلہ میں اسلامی و قرآنی آداب و اخلاق کی حسین تفصیل
- قرآن کی روشنی میں عقائد اہل سنت اور فقہ حنفی کی محققانہ تائید
- کلام اللہ کی روشنی میں سیکولرازم، مرزائیت، جملہ مذاہب باطلہ اور دیگر اعتقادی فتنوں کی تردید پر پیش بہا علمی خزانہ
- ہر گھر اور ہر فرد کی ضرورت، ہر لائبریری کی زینت
- خوبصورت کمپوزنگ، نفیس کاغذ، اعلیٰ جلد بندی، دیدہ زیب ٹائٹل اور مناسب قیمت
- طلباء اور تاجروں کیلئے خصوصی رعایت

مکتبۃ بُرْهَانَ الْقُلُوبِ

ناشر

مرکز الابدان، ذریعہ مارکیٹ، لاہور



